

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav českých dějin

Studijní program: historické vědy
Studijní obor: české dějiny

Pavel Soukup

Reformní kazatelství v pozdněstředověkých Čechách.

Studie o nejstarších kázáních Jakoubka ze Stříbra

Reform Preaching in Late Medieval Bohemia:
A study on the earliest sermons of Jakoubek of Stříbro

Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. František Šmahel, DrSc.

Praha 2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

*Jděte mi k šípku se svou knihou ód a s prstem,
jenž hryže omletý řádek, nemoha se dobrat
smyslu. Jděte, vy vykladači ohavností,
klábosících liter a dýchavičných řádků, jimž se
zmanulo kulhati podle pravidla.*

Vladislav Vančura, Rozmarné léto

Tato práce se snaží dobrat smyslu a pravidel, podle nichž byly sestaveny řádky rukopisných kázání pozdního středověku. Její tematický obrys byl v roce 1999 vymezen jako „Formy zbožnosti v Čechách pozdního středověku“. S kazatelskou literaturou se v projektu počítalo jako s jednou součástí pramenné základny. Během práce se ukázalo, že homiletika je žánrem natolik specifickým a přitom pro české duchovní dějiny 14. a 15. století klíčovým, že jí bude třeba věnovat primární pozornost. Klíčovým problémem se staly způsoby zprostředkování božího zákona jako normy zbožného křesťanského života. Než bude možné souhrnně pojednat o reformním kazatelství v Čechách, bude muset vzniknout množství přípravných a materiálových studií. Předkládaná práce je analytickým rozbořem jednoho dosud téměř neznámého pramene, souboru nejstarších dochovaných kázání mistra Jakoubka ze Stříbra. Těm se věnuje centrální oddíl práce. Oba krajní oddíly se snaží o širší rozhled a hlouběji založenou komparaci, a berou tak v potaz další vydané i nevydané prameny. To umožňuje formulovat některé závěry, o nichž se domnívám, že jejich platnost přesahuje význam zkoumaného rukopisu.

Během dlouhé doby, jež uplynula od zadání práce k jejímu dokončení, jsem mohl těžit z laskavosti mnoha lidí, kteří přispěli k její výsledné podobě. Největší dík patří vedoucímu práce, panu profesoru Františku Šmahelovi, jenž mě všestranně podporoval od chvíle, kdy jsem vstoupil do jeho semináře. Svými radami a vlídným i kritickým slovem v pravou chvíli mi poskytl neocenitelnou pomoc. Za podporu vděčím též panu docentu Petru Sommerovi, současnému řediteli Centra mediévistických studií, na jehož půdě práce vznikla. Za nezníčitelnou ochotu ke konzultacím a řešení skutečných i domnělých záhad latinských rukopisných pramenů děkuji paní doktorce Janě Zachové.

Finanční podporu během práce na disertaci v letech 2003-2004 poskytla Grantová agentura AV ČR, jejíž juniorský grant mi umožnil studium rukopisů ve Vídni a v Mnichově. Zasluhou Pavlíny Rychterové jsem mohl v roce 2005 absolvovat studijní pobyt na univerzitě v Kostnici. Během něj jsem prezentoval předběžné výsledky svých zkoumání na Šestém kolokviu Kostnického pracovního kruhu v Bernu. Za cenné odborné podněty, které mi v diskusi nad tématem poskytl, vděčím panu profesoru Alexandru Patschovskému. Četní kolegové a přátelé mi pomohli v mém snažení při neformálních debatách anebo jen tím, že s porozuměním naslouchali mým ještě nedovařeným vývodům. Někteří z nich ovlivnili konečnou podobu práce víc, než sami tuší. Jsou to – bez nároku na úplnost – Ota Halama, Robert Novotný, Vojtěch Černý, Pavlína Rychterová, Martin Bažil, Ondřej Skripnik a Jan Izdný. Dík patří rovněž těm, bez nichž si neumím představit nejen práci na disertaci – rodičům, Ivě a Evě.

Dějepisectví a „české hnutí náboženské“

Není snad ani myslitelné začít letmý přehled historiografie českého reformního hnutí ve 14. století u někoho jiného než u Františka Palackého. Otec českého kritického dějepisu položil do základů náboženských dějin pozdního středověku dva úhelné kameny. Jednak to bylo jeho vrcholné ocenění husitství jako nejskvělejšího fenoménu starších českých dějin,¹ za druhé pak jeho průkopnický přínos na poli faktografie a především mapování a zpřístupňování pramenného fondu. Obojí se promítlo také do předhusitské epochy.² Jeho rozprava z roku 1842 o předchůdcích husitství v Čechách měla být první částí cyklu věnovaného autorům učené literatury 14. a 15. století, potíže s jejím uveřejněním však Palackého odradily od přípravy dalších pokračování. Stat' *Die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen* nicméně zapůsobila jako paradigmatická formulace tématu.³ Práce přináší stručné biografie, souhrn učení a úryvky z děl čtyř představitelů českého reformního hnutí ve druhé polovině 14. století, Konráda z Waldhausen, Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova a Jana ze Štěkna. Ještě větší váhu než fundamentální historická data (Palacký tu např. poprvé přesvědčivě rozlišil Waldhausera a Štěknu, dosud směřované v jednu osobu) mělo samotné vytvoření konceptu předchůdců „hlavního reformatora českého M. Jana z Husince“.⁴ Hlavní Palackého tezí byla nepřetržitost reformního hnutí od 14. do 16. století, takže Hus a husitství získali svou neodmyslitelnou předehtu.⁵ Tak je tomu i v *Dějínách*, kde je retrospektivní výklad o předchůdcích Husových zařazen jako vsuvka k popisu prvního sporu o Viklefa roku 1403.⁶ Vření v církvi od počátečních sporů s žebavými řády pokládal Palacký za impulsy, které sice zprvu setrvaly na půdě katolicismu,

¹ K Palackého pojetí husitství srov. František ŠMAHEL, *Husitská revoluce I. Doba vymknutá z kloubů*, 2. vyd., Praha 1995, s. 15-18, a Petr ČORNEJ, *Ke genezi Palackého pojetí husitství*, in: František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Vyd. František Šmahel a Eva Doležalová, Praha 1999, s. 123-137 (tam citována i další literatura, zejména práce Jiřího Kořalky).

² Tyto aspekty vyzdvihuje ve svém zhodnocení Palackého přínosu k dějinám předhusitské reformy Stanisław BYLINA, *František Palacký a české reformní hnutí 14. století*, in: František Palacký 1798/1998, s. 113-121.

³ Přednáška v Královské české společnosti nauk z 20. 10. 1842 byla vydána až o čtyři roky později v německém překladu pod jménem J. P. Jordana. Původní české znění vyšlo s úpravami pod názvem *Předchůdcové husitství v Čechách*, in: Radhost. Sbírka spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky. Vydal František PALACKÝ. Díl druhý. Spisy z oboru historie, Praha 1872, s. 297-356, zde také na s. 297 poznámka o osudech díla.

⁴ F. PALACKÝ, *Předchůdcové husitství*, s. 298.

⁵ S. BYLINA, *František Palacký a české reformní hnutí*, s. 114.

⁶ Používám vydání František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*. Otisk dle původního vydání, Praha 1921, s. 469.

„ze kterýchž ale pásmem nepřetržitým zrodilo se konečně husitství“.⁷ Vývojová řada reformátorů, v níž Štěknu nahrazuje „Tóma“ ze Štítného, nabývá podoby kánonu. Štítného Palacký zařadil mezi předchůdce husitství pro jeho vliv na náboženské vzdělání českého národa. Podle stejného klíče je to – přes všechny iniciační význam Waldhauserův – teprve Milíč, jehož „zjevení ... provozovalo v národu českém moc trvalou a velikou“.⁸ Palacký pojednal v souvislosti s předhusitským reformním hnutím i Arnoštova statuta a iniciativy Karla IV., stejně jako nepominutelný vliv viklefismu, jeho páteří mu však zůstala linie od Waldhausera přes Milíče, Janova a Štítného k Husovi a jeho nositelem česká část obyvatelstva království.

Toto pojetí zůstalo v českém dějepise platné po příští desetiletí a staletí. Zprvu jedinou opozicí mu byla domácí německá historiografie.⁹ Kniha pražského profesora Constantina Höflera o Dekretu kutnohorském díky autorovu velkorysému rozmachu daleko překročila své tematické vymezení.¹⁰ Mezi hnutí, „ze kterých vyrostl husitismus“, počítal středověké kacířství (zejména valdenské), národnostní rozpor Čechů a Němců na univerzitě a pronikání viklefských nauk. Vedle dalimilovského nacionalismu byla podle něj největším nebezpečím pro duchovní život druhé poloviny 14. století „falešná mystika“ Milíče z Kroměříže, stavějící se proti filosofickému studiu.¹¹ Rozvrat vzdělanosti v Čechách, dovršený odchodem německých studentů a profesorů z Prahy, otevřel dveře demolici kulturních statků a krvavé lázni husitských válek.¹² K husitské netečnosti vůči vzdělání se v očích německých historiků posléze

⁷ Tamtéž, s. 470.

⁸ Tamtéž, s. 474; k Palackého tezi o zvláštní přichylnosti českého národa k myšlence náboženské reformy S. BYLINA, *František Palacký a české reformní hnutí*, s. 115-117. V *Předchůdcích husitství*, s. 321, Palacký soudil, že nejvyšší místo mezi Husovými předběžci patří Matěji z Janova.

⁹ K roli husitství v českoněmeckém dějepisectví F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce I*, s. 30-31, a Robert NOVOTNÝ, *Husitství v pojetí českoněmecké historiografie – věda či politikum?*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004, s. 119-133.

¹⁰ Politické pozadí a autorovy motivace, které hrály roli při psaní knihy, zhodnotili Peter C. A. MORÉE, *Jan Hus as a Threat to the German Future in Central Europe: The Bohemian Reformer in the Controversy Between Constantin Höfler and František Palacký*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 4*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2002, s. 295-307, a R. NOVOTNÝ, *Husitství v pojetí českoněmecké historiografie*, s. 121-122. Höflerovi se naposledy věnovala Blanka ZILYNSKÁ, *Karl Adolf Constantin Ritter von Höfler jako univerzitní učitel*, in: *Německá medievistika v českých zemích*, s. 193-224.

¹¹ Carl Adolf Constantin HÖFLER, *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag 1409*, Prag 1864, s. 85-89.

¹² Tamtéž, s. 312-313. Husitství podle Höflera zničilo vše hodnotné, co se v Čechách podařilo vybudovat díky jejich spojení se Západem, tj. s německou Říší (tamtéž, s. 89). To odpovídá jeho pojetí českých středověkých dějin, srov. Pavel SOUKUP, *Lucemburské období v pojetí historiků „Spolku pro dějiny Němců v Čechách“ do roku 1900*, in: *Ad vitam et honorem*. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám. Vyd. Tomáš Borovský, Libor Jan a Martin Wihoda, Brno 2003, s. 167-175.

přidružila ještě myšlenková sterilita. Bylo to zásluhou Johanna Losertha, který tak (byť namnoze mezi řádky) interpretoval svůj životní objev textových shod Husova díla s Viklefovým. Loserth také mluvil o „*takzvaných předchůdcích husitství*“, protože podle něj Husa udělal Husem viklefismus, a nikoliv myšlenky českých kazatelů a teologů 14. století.¹³ Adolf Bachmann naproti tomu zdůrazňoval domácí kořeny husitství. To však neznamená, že by ve své syntéze českých středověkých dějin vzal náboženské hnutí plně na milost.¹⁴ Bachmann rozlišil dva následné směry církevní reformy. První z nich se podle něj ještě vyznačoval respektem k zákonům a pořádku, zato druhá fáze, spojená s vítězstvím fanatického českého nacionalismu, již byla destruktivní.¹⁵ Konráda Waldhausera autor ocenil jako výmluvného opravce zlořádů, po jeho bok příznačně postavil kazatele staroměstských Němců Jana ze Stříbra, a ocenil i Štítného osvětovou činnost. U Milíče však už spatřuje známky bezuzdnosti, která měla převládnout i v českém univerzitním národě. Doplatily na ni slibné reformní tendence, které na univerzitě ztělesňovali němečtí mistři a kazatelé, Matouš z Krakova a jiní.¹⁶ Také chvalitebné podněty z díla Matěje z Janova husité v souladu se svým naturelem překroutili a vyhrotili. Jejich intelektuální nesamostatnost je vehnala do náruče Viklefova učení. Vyšínutí reformy z přípustných mezí způsobil nedostatek rozhledu a vzdělání, kterým se vyznačoval zejména vůdce českých „*nacionálních fanatiků*“ Jan Hus.¹⁷

Strážci odkazu Palackého mezitím rozpracovali koncept Husových předchůdců do širší podoby „českého hnutí náboženského“. Rozšíření zorného pole bylo především dílem Václava Novotného.¹⁸ Již v době jednání o podobu budoucí *Sbírky pramenů českého hnutí náboženského* na přelomu 19. a 20. století vyjádřil v polemice s Václavem Flajšhansem přesvědčení, že by se Česká akademie měla soustředit nejen na vydání spisů Jana Husa, ale i dalších postav českých náboženských dějin 14. a

¹³ Johann LOSERTH, *Hus und Wiclif. Zur Genesis der husitischen Lehre*, Prag – Leipzig 1884, 2. vyd., München – Berlin 1925. K pozadí Loserthových tezí Pavel SOUKUP, *Johann Loserth a český středověk*, in: Německá medievistika v českých zemích, s. 251-272.

¹⁴ K Bachmannovi Harald BACHMANN, *Adolf Bachmann. Ein österreichischer Historiker und Politiker*, München 1962, k jeho vidění husitství R. NOVOTNÝ, *Husitství v pojetí českoněmecké historiografie*, s. 125.

¹⁵ Adolf BACHMANN, *Geschichte Böhmens II* (= Geschichte der europäischen Staaten 31), Gotha 1905, s. 154.

¹⁶ Tamtéž, s. 147-154.

¹⁷ Tamtéž, s. 165-169 a 179-180.

¹⁸ O Novotném naposledy Jaroslava HOFFMANNOVÁ, *Václav Novotný (1869-1932) – žák, kolega, učitel*, in: Jaroslav Goll a jeho žáci. Vyd. Bohumil Jiroušek, Josef Blüml a Dagmar Blümllová (= Historia culturae 6, Studia 5), České Budějovice 2005, s. 395-417, která sleduje především síť jeho odborných kontaktů, uvádí nicméně i starší životopisnou literaturu.

15. století. Zahrnoval sem předchůdce husitství – reformní kazatele počínaje Waldhauserem, ale i pražské německé mistry, dále Jana Husa a jeho spolupracovníky i odpadlíky od reformního programu, a také tábory, Chelčického a Jednotu.¹⁹ Své pojetí reformního hnutí shrnul Novotný v roce 1915 v sérii šesti publikovaných přednášek.²⁰ Jeho hlavní tezí je vnitřní provázanost náboženského hnutí od počátků po Husa a dál, jednotliví představitelé podle něj dále rozvíjeli podněty svých předchůdců. V tom navázal na Palackého, a zachoval rovněž hlavní linii velikých mužů předhusitského duchovního vývoje. Obohatil nicméně celý příběh o kulisy zobrazující stav církve v Evropě a v Čechách a také o množství nových postav. Mezi osobnostmi, jejichž vliv na vývoj směrem k husitství má Novotný za prokázaný, figurují přirozeně Waldhauser a Milíč, dříve než se však autor dostane k Matěji z Janova a Tomáši ze Štítného, kteří podle něj představují vrchol náboženského hnutí před Husem, věnuje prostor také „pokrokovým“ nominalistickým mistrům, tedy německým profesorům pražské univerzity.²¹ Za hlavní nositele vnitřní soudržnosti hnutí považuje důraz na kazatelství u reformátorů i ve společnosti, požadavek mravní kvalifikace křesťana a především duchovního a otázku svátostného přijímání. Neustálým zdůrazňováním plynulosti vývoje se Novotný snažil čelit Bachmannovu pojetí, podle nějž příznivé reformní dění bylo přerušeno náhlým nástupem nacionalistické revoluce a bezduchým přimknutím k Viklefovi.²² Také Novotný uznával počestění dosud nadnárodního hnutí, při němž sehrála hlavní roli Betlémská kaple, chápal je však jako logický důsledek dlouhodobého vývoje. Rovněž viklefismus se u Husa a jeho druhů prosadil především proto, že z velké části vyjadřoval tytéž soudy, k jakým dospělo domácí reformní myšlení. A stejně tak církevní dogma opustili husité ne z rebelantství, ale jen pod tlakem svého mravního postoje.

Václav Novotný měl zřejmě v úmyslu dovést své *Náboženské hnutí české* přinejmenším k počátkům Jednoty bratrské. Jako mnoho jiných, zůstal tento ediční projekt torzem. Náboženské hnutí se tak opticky zmenšilo na svou předhusitskou, resp.

¹⁹ Jiří BERAN, *Z dějin vědeckého bádání o M. Janu Husovi v letech 1890-1918*, Praha 1965, s. 4-47, srov. edici Novotného návrhu ze 16. května 1902 na s. 70-74.

²⁰ Václav NOVOTNÝ, *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. stol. Část 1. Do Husa* (= Sbírka přednášek a rozprav VI/10), Praha b.d. [1915]. Také Flajšhans publikoval stať o Husových předchůdcích, jde však o biograficky řazené materiále o starších učitelích na univerzitě bez hlubší reflexe reformního hnutí. Václav FLAJŠHANS, *Předchůdcové Husovi*, Věstník České akademie 13, 1904, s. 812-819, Věstník České akademie 14, 1905, s. 157-175 a 437-443.

²¹ V. NOVOTNÝ, *Náboženské hnutí české*, s. 95-121. Největší význam Novotný připisuje Albertu Engelschalkovi a Matouši z Krakova, podává však život a dílo mnohem většího počtu protagonistů.

²² Ač profesora pražské německé univerzity nikde nejmenuje, na několika místech s ním polemizuje. Tak alespoň chápu Novotného vyjádření tamtéž, s. 3-4 či 252.

předhusovskou část. K tomu přispěla i skutečnost, že rovněž projekt Volné myšlenky vydávat populární biografie v řadě *Velcí mužové české reformace* se zastavil po třech svazcích z pera Františka Loskota, a obsáhl tak pouze život a dílo Konráda Waldhausera, Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova.²³ Jubileum roku 1915 obrátilo pozornost veřejnosti i úsilí odborníků k postavě Jana Husa, takže nejaktuálnějším souhrnným zdrojem poučení o jeho předchůdcích zůstaly na dlouhá desetiletí Loskotovy biografie a Novotného přednášky.²⁴ Výročí přineslo Husovu monografii od Jana Sedláka a jeho plodem bylo rovněž monumentální dílo Václava Novotného a Vlastimila Kybala, dodnes základní spis o Husově životě a učení.²⁵ Mistr Jan napříště ovládl dějiny počínajícího 15. století, takže jeho postava dominuje i syntézám české historie.²⁶ Zatímco předchozí díly Laichterových *Českých dějin* nesly jména panovníků, svazek věnovaný vládě Václava IV., jehož sepsání se ujal František M. Bartoš, má název *Čechy v době Husově*.²⁷ Kniha se samozřejmě nevěnuje jen osudům betlémského kazatele, titul nicméně dokumentuje gravitační sílu Husovy postavy a husitské bouře. S přesunem akcentu z náboženských na sociální dějiny byl koncept českého náboženského hnutí nahrazen v periodizaci označením „předhusitské období“, nicméně Václavovo panování jako by stále nemohlo najít svou vlastní tvář. Populárně laděnému souhrnu Zdeňka Fialy *Přemyslovské Čechy* následovaly nikoliv Čechy lucemburské,

²³ František LOSKOT, *Konrad Waldhauser, řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce M. Jana Husa*, Praha 1909; TÝŽ, *Milíč z Kroměříže. Otec české reformace*, Praha 1911; TÝŽ, *M. Matěj z Janova*, Praha 1912. Následovat měli Hus, Jeroným, Žižka, Prokop, Rokycana a Chelčický.

²⁴ Výjimkou je Matěj z Janova, jehož monografie Loskota i Novotného předešla: Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 1905. Milíčovi se souhrnně věnoval v populární práci Miloslav KAŇÁK, *Milíč z Kroměříže*, Praha 1975, a do potřebné hloubky až Peter C. A. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius de Chremsir (+1374) and his significance in the historiography of Bohemia*, Heršpice 2000. K Waldhauserovi srov. Stanisław BYLINA, *Wpływ Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1966.

²⁵ Jan SEDLÁK, *M. Jan Hus*, Praha 1915; Václav NOVOTNÝ, *M. Jan Hus. Život a učení I. Život a dílo I-2*, Praha 1919-1921; Vlastimil KYBAL, *M. Jan Hus. Život a učení II. Učení I-3*, Praha 1923, 1926, 1931; k hodnocení viz F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce I*, s. 20-21. Soutěž České akademie o nejlepší knihu o Husovi popsal J. BERAN, *Z dějin vědeckého bádání o M. Janu Husovi*, s. 48-68.

²⁶ Husův nástup do Betlémské kaple koneckonců určuje epochu syntetických zpracování dodnes, srov. Lenka BOBKOVÁ – Milena BARTLOVÁ, *Velké dějiny země Koruny české IVa-IVb. 1310-1402*, Praha 2003; Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české V. 1402-1437*, Praha 2000.

²⁷ F. M. BARTOŠ, *Čechy v době Husově 1378-1415* (= České dějiny II/6), Praha 1947. Bartošovi se naposledy věnovali Kateřina ANDĚROVÁ, *Osudy F. M. Bartoše a jeho vztah s V. Novotným ve světle jejich vzájemné korespondence*, *Marginalia Historica* 6, 2002, s. 105-191; Jaroslav HRDLÍČKA, *František M. Bartoš a Paul de Vooght. Hlasy protestantské a římsko-katolické exilové husitologie*, in: *Andros probabilis*. Vyd. Jiří Malíř a Pavel Marek, Brno – Olomouc 2005, s. 323-330; TÝŽ, *Jakoubek ze Stříbra v životě a díle prof. F. M. Bartoše*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 103-119; TÝŽ, *Cesta Františka M. Bartoše k vydání Husitské revoluce I, II*, in: *My Jan bratr Žižka. Sborník z kolokvia Jan Žižka a Žižkov*. Vyd. Jaroslav Hrdlička a Jan B. Lášek, Brno 2006, s. 29-48; Ota HALAMA, *F. M. Bartoš – o Žižku a o Žižkovi*, in: *My Jan bratr Žižka*, s. 18-28.

nýbrž právě předhusitské, a na dynastii zbylo místo jen v podtitulu.²⁸ Symbolický význam mají rovněž podtituly panovnických syntéz Jiřího Spěváčka. Karel IV. vyžadoval kult osobnosti, Jan Lucemburský parafrázoval heslo o návratu do Evropy, leč vláda Václava IV. opět „pouze“ připravovala husitskou revoluci.²⁹

Je to do velké míry pochopitelné, neboť předpoklady revoluce dodnes patří k otázkám, jež poutají pozornost.³⁰ Svou roli tu hraje pojem krize, který se v českém dějepiscectví výrazněji prosadil díky činnosti marxistických historiků počátkem 50. let 20. století. Klíčem k chápání pozdního středověku se stal především pro Františka Grause, v jehož rukou prošel proměnou od marxistického determinismu přes strukturalistický přístup až k dějinám mentalit.³¹ V roce 1953 formuloval Graus své pojetí předhusitského vývoje založené na krizi feudalismu.³² Ekonomická deprese (krize základny) a sociální napětí (třídní boj) měly vyvolat odpovídající jevy také v „nadstavbě“. Sem právě spadá náboženské hnutí i literatura. Symptomatické odpovědi na všeobecnou krizi Graus shledával tam, kde hnutí mělo „lidový“ charakter a vytyčovalo proticírkevní, a tedy protifeudální požadavky. Obdobně viděl české reformní hnutí v prvním díle *Tábora* Josef Macek. Na místo abstraktních dějin idejí chtěl postavit sociální realitu a měřítkem se mu stala „revolučnost“ toho kterého kazatele. Skutečné revoluční východisko podle něj našel až Jan Hus, a to díky svému sepětí s lidem. Jeho předchůdci – Štítný, Waldhauser, Milíč a Janov – zůstali u reflexe dobových problémů zahalené do náboženského hávu, aniž by nabídli řešení pro tento svět. Pokud je něco pojí v českou reformátorskou školu, není to vzájemné předávání idejí, ale fakt, že všichni žili v období krize feudální společnosti.³³ Sám krizový koncept ovšem, jak

²⁸ Zdeněk FIALA, *Předhusitské Čechy. Český stát pod vládou Lucemburků 1310-1419*, Praha 1968, 2. vyd. Praha 1978.

²⁹ Jiří SPĚVÁČEK, *Karel IV. Život a dílo (1316-1378)*, Praha 1979; TÝŽ, *Václav IV. 1361-1419. K předpokladům husitské revoluce*, Praha 1986; TÝŽ, *Jan Lucemburský a jeho doba 1296-1346. K prvnímu vstupu českých zemí do svazku se západní Evropou*, Praha 1994.

³⁰ Přesnější by asi bylo „čas od času upoutají pozornost“, srov. diskusní příspěvky Jaroslav ČECHURA, *Mor, krize a husitská revoluce*, Český časopis historický (dále ČČH) 92, 1994, s. 286-303; Jaroslav MEZNÍK, *Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce*, ČČH 93, 1995, s. 702-710; Martin NODL, *Předhusitské mory – k problémům jedné interpretace*, Časopis Matice moravské 120, 2001, s. 491-503.

³¹ Martin NODL, *František Graus – proměny pojetí krize pozdního středověku*, in: František Graus – člověk a historik. Vyd. Zdeněk Beneš, Bohumil Jiroušek a Antonín Kostlán (= Práce z dějin vědy 8), Praha 2004, s. 99-118; k pozdějšímu Grausovu pojetí Frank KLAAR, *Die „Krise“ als Gegenstand der Mentalitätsforschung und ihre Möglichkeiten. Exemplifiziert am Beispiel von František Graus*, in: *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner*. Hg. von Sabine Tanz (= Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 2), Frankfurt am Main 1993, s. 301-319. Grausovou osobností se kromě uvedeného sborníku v poslední době zabýval Karel HRUBÝ, *Zkušenost omylu. Nesnadná cesta profesora Františka Grause z ideologického zajetí*, Soudobé dějiny 11, 2004, s. 61-82.

³² František GRAUS, *Krise feudalismu ve 14. století*, Sborník historický 1, 1953, s. 65-121.

³³ Josef MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí I*, Praha 1952, používám 2. vyd., Praha 1956, s. 131-146. Mackovi věnoval nedávno knihu Bohumil JIROUŠEK, *Josef Macek. Mezi historií a politikou*

naznačeno, doznal změn. Koncem 60. let František Graus svou představu poprvé modifikoval.³⁴ Místo všeobjímající a historicky nutné krize nyní shledával dílčí krize v hospodářství, politice, církvi a konečně i v duchovní sféře, měřítkem krizovosti mu čím dál více byl subjektivní pocit ohrožení u aktérů dějin, čímž se otevíral prostor pro interpretace, které Graus prezentoval ve svých pracích z doby emigrace.³⁵ Neobyčejným plodem marxistického dějepisu – i vzhledem k autorově reformně-katolické a posléze nacistické minulosti – byla kniha *Frühhumanismus* od Eduarda Wintera z roku 1964.³⁶ Práce podává široce pojaté dějiny snah o církevní reformu v Čechách ve 14. a počátkem 15. století, které se snaží spojit v tzv. raném humanismem. Recepce antiky šla podle Wintera ruku v ruce se sekularizací myšlení a počátky buržoazního nacionalismu. Krize feudálního řádu tak vyvolala hnutí stavící se proti univerzalizmu středověké církve a usilující o její reformu. Autor rozlišil reformní snahy uvnitř církve od proudů reformátorských, které charakterizuje jejich konflikt s církevní autoritou, tedy nejčastěji s inkvizicí, a konečně od řešení revolučních, jež ukazovala cestu k vyvrácení feudalismu.³⁷ Odhlédneme-li od marxistické teorie společensko-ekonomických formací, není typologie reformního hnutí bez významu, Winterovo neustálé a místy násilné hledání spojnic jeho protagonistů s raným humanismem však nepůsobí přesvědčivě.³⁸

Snaha popsat duchovní dějiny pozdního středověku pomocí jednoho výkladového modelu ztratila dech. Postupem času bádání dospělo k multikauzálnímu pojetí, a spolu s ním se rozšířil i kontext českého náboženského hnutí. Prohloubeného studia se dostalo

(= Práce z dějin vědy 19), Praha 2004, srov. též Petr ČORNEJ, *Rozporuplný život a působení Josefa Macka*, Český časopis historický 103, 2005, s. 382-394.

³⁴ František GRAUS, *Krize středověku a husitství*, Československý časopis historický 17, 1969, s. 507-526.

³⁵ M. NODL, *František Graus*, s. 112-118. Největšího ohlasu dosáhla Grausova kniha *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 1987.

³⁶ Eduard WINTER, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 3), Berlin 1964. K pojetí raného humanismu Jiří NĚMEC, *Raný humanismus v díle Eduarda Wintara*, in: Německá medievistika v českých zemích, s. 363-380. Winterův život poutá v poslední době pozornost historiků, viz Jiří NĚMEC, *Potíže s životopisem. K „případu“ historika Eduarda Wintara*, in: Ad vitam et honorem, s. 199-208, kde je uvedena i další literatura. K Winterovi srov. také následující kapitola o nové zbožnosti.

³⁷ Srov. např. E. WINTER, *Frühhumanismus*, s. 68 a 199.

³⁸ Pro osobnost Konráda Waldhausera je odmítla Jana NECHUTOVÁ, *Konrád Waldhauser a myšlenkové proudy doby Karla IV.*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university (dále SPFFBU) 28-29, 1979-1980, řada B, č. 26-27, s. 51-57. Důrazem na praktickou morálku je podle autorky Waldhauser bližší husitství než Milíč a Janov, již akcentovali vnitřní obrodu. Přesto, pokud jde o působení reformních prvků naznačených Waldhauserem na další vývoj české reformace, bylo prostřednictvím Milíče a Matěje rozhodující, srov. TÁŽ, *Raně reformní prvky v „Apologii“ Konráda Waldhausera*, SPFFBU 29, 1980, řada E, č. 25, s. 241-248.

sociálním fenoménům, učenému i lidovému kacířství nebo církevní správě, které vstupovaly po bok nebo i do souvislostí s předhusitským náboženským hnutím. Snahou zohlednit pokud možno všechny aspekty historického vývoje směřujícího k husitství se vyznačuje *Husitská revoluce* Františka Šmahela. Ve druhém díle s názvem *Kořeny české reformace* hledá autor v učení reformně laděných kazatelů a teologů prvky, které by vysvětlily doktrinní speciality umírněných a zejména radikálních husitů, neboť jde o jevy často evropsky unikátní přinejmenším svým raným výskytem. Na předchůdcích husitství ho zajímá kromě myšlenek, které odkázali budoucnosti, i otázka, jak a na co připravili publikum reformní agitace. K přínosům takového pojetí českého náboženského hnutí patří i studium dobové mentální kapacity a „společenského vědomí“, sahající až k rozboru magických praktik a pověr.³⁹ Široké kontextuální vymezení badatelského pole charakterizuje i zahraniční práce o náboženské reformě v Čechách vzniklé během posledních 20 let. Do popředí tu vystupují souvislosti předhusitského náboženského hnutí a ortodoxní reformy i kontext zbožného písemnictví v pozdním středověku. Manfred Gerwing spatřoval v reformním hnutí lucemburských Čech trojdílnou strukturu. Počítal sem činnost pražského episkopátu a myšlenkové proudy v říšské kanceláři, za druhé reformní církevní řády a teology a konečně laické hnutí ve městech nesené reformními kazateli. Spojnici mezi nimi představovala pražská univerzita jako středisko intelektuálního života v Čechách.⁴⁰ Podobně vymezil předmět své obsáhlé monografie o pražském reformním hnutí Olivier Marin.⁴¹ Pojem reformní hnutí podle něj umožňuje vidět relevantní jevy v jejich rozmanitosti, a nikoliv jen jako předeihu husitství. Reformu církve proto sleduje v trojím sociálním prostředí, episkopálním, univerzitním a laickém. Důvod, proč právě v Praze zaznamenala reforma radikalizaci, která ji nakonec postavila proti církvi, hledá v „krizi z růstu“ církve a náboženského života v Čechách od poloviny 14. století.⁴² Do třetice zcela nedávno věnoval Franz Machilek souhrnnou rozpravu reformním impulsům v pozdněstředověké

³⁹ František ŠMAHEL, *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*, Praha 1993, 2. vyd. Praha 1996, s. 7-41.

⁴⁰ Manfred GERWING, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986, s. 37-120; obdobně TÝŽ, *Die böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio moderna. Ein Vergleich*, in: Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa. Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag. Hg. von Winfried Eberhard, Hans Lemberg, Heinz-Dieter Heimann und Robert Luft (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 70), München 1992, s. 125-142, zde s. 126-132.

⁴¹ Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris 2005.

⁴² Tamtéž, s. 184-185 a 581.

církvi ve střední a východní Evropě, přičemž obsáhl spektrum sahající od konciliarismu přes reformu diecézního a řeholního kléru až po viklefismus a husitství.⁴³

Také tato práce vychází z širokého pojetí církevní reformy 14.-15. století. Reformní kazatelství v Čechách chápu jako jeden z důsledků šířící se nelibosti nad morálním stavem viditelné církve a jako součást množících se pokusů o novou, adekvátní definici vztahu k posvátnu na osobní i společenské rovině. Pokud náboženskou reformu vymezíme jako zastřešující pojem, pod nějž budou spadat různé konkrétní realizace, je ale třeba je navzájem typologicky odlišit. Kritériem nebude ani tak samotné učení jednotlivých opravných proudů, jako spíše strategie jeho uskutečňování. Z tohoto pohledu se pokusím srovnat kazatelské hnutí v Čechách po polovině 14. století s jinými alternativami k religióznímu střednímu proudu, s valdenskými a tzv. novou zbožností. Pokud jde o zbožnost, spíše než na viditelné nábožné konání se soustředím na její teoretické aspekty, tj. na návody ke zbožnému životu a na dobovou reflexi zbožnosti.⁴⁴ Nejde tu tedy o dějiny idejí, na jejichž půdě se lze velkoryse pohybovat napříč staletími křesťanské tradice. Náboženské koncepty v tomto pojetí jsou spíše odpovědí na okamžité společenské potřeby⁴⁵ a zároveň mají za cíl vyvolat konkrétní jednání či vytvořit určité přesvědčení. Většina pramenů k náboženským dějinám má v našem prostředí povahu instrukce s ambicí ovlivnit myšlení a chování lidí, takže obracejí pozornost historiků z „*croire*“ na „*faire croire*“.⁴⁶ Platí to i pro kázání, v nichž drtivě převažuje mravouka nad věroukou. Historický význam náleží nejen spirituálnímu obsahu, jehož opakuující a obnovující se motivy jsou mnohdy zaměnitelné, ale též nástrojům využívaným pro šíření náboženského programu a praktikám navrhovaným k jeho uskutečňování.

⁴³ Franz MACHILEK, *Einführung. Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa)*, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands* 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 1-121.

⁴⁴ Shoduji se v tomto přístupu s definicí zbožnosti, kterou podal Berndt HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, 1977, s. 464-497.

⁴⁵ Srov. úvahy, jimiž uzavřela svou knihu Pavlína RYCHTEROVÁ, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden. Eine Untersuchung zur altschwehischen Übersetzung des Thomas von Štítne (um 1330–um 1409)* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 58), Köln – Weimar – Wien 2004, s. 245-253.

⁴⁶ Viz sborník *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle* (= *Collection de l'École française de Rome* 51), Rome 1981. Srov. též Daniela RANDO, *Le avventure della «devotio» nell'Italia del Tre-Quattrocento, fra storia e storiografia*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 205), Göttingen 2004, s. 331-351, zde s. 351.

Vlastní analytická část této práce se zabývá rozbořem nejstarších kázání Jakoubka ze Stříbra a srovnáním jeho přístupu k tvorbě náboženských textů s jinými soudobými autory. V rovině textové mikroanalýzy tyto partie navazují na úvahy o strategiích reformního hnutí, neboť se soustředí na techniku formulace a sdělení reformního programu. Dějepisectví dodnes mluví o předhusitském náboženském hnutí ponejvíce na základě akt, polemik a traktátů. Z kázání využívá jen několik prominentních děl, jako je Husova česká postila či některá politicky exponovaná betlémská kázání. Celkové vypsání dějin kazatelství ve středověkých Čechách je hudbou budoucnosti (a podobně je tomu i v jiných zemích). Přitom bylo české reformní hnutí odedávna spojováno především s kazateli a samotné texty postil se staly námětem historických prací již před sto lety.⁴⁷ Relativně nejznámější je kazatelské dílo Jana Husa, jehož část je přístupná v moderních edicích a jemuž se čas od času věnovala také podstatnější sekundární studie.⁴⁸ Významnou etapu představovala činnost F. M. Bartoše, který prozkoumal množství rukopisných postil a obvykle z nich také publikoval svá excerpta.⁴⁹ Bartoše ale převážně zajímaly právě úryvky přinášející kazatelova vyjádření k doktrinálně závažným otázkám nebo k historickému dění, a otázky kazatelského žánru považoval pouze za pomocné. Teprve v nedávné době tak vznikly práce plně zohledňující specifika kazatelství a dobové názory na jeho společenskou úlohu.⁵⁰ Současné studium si všímá nejrůznějších funkčních aspektů žánru, jako jsou prameny kázání, jeho stavba či rukopisná tradice.⁵¹

⁴⁷ Hynek HRUBÝ, *České postilly. Studie literárně a kulturně historická*, Praha 1901.

⁴⁸ Výběrově srov. Jan SEDLÁK, *Husův vývoj dle jeho postil*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 394-414; Eva KAMÍNKOVÁ, *Husova Betlémská kázání a jejich dvě recenze* (=Acta Universitatis Carolinae 1963, phil. et hist., Monographiae 2) Praha 1963; Anežka VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*, *Communio viatorum* 19, 1976, s. 65-81.

⁴⁹ Souhrn autorových výzkumů přináší první část práce F. M. BARTOŠ, *Dvě studie o husitských postilách* (= Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 65/4), Praha 1955. Bartošovy studie o některých Jakoubkových postilách budou citovány dále.

⁵⁰ Viz např. Zdeněk UHLÍŘ, *Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku*, Praha 1996; TÝŽ, *Dušíčková kázání v rukopisech pozdního středověku I. Rozpad heortologického systému*, *Miscellanea ORST* 15, 1998, s. 14-57; Peter C. A. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*; Jana NECHUTOVÁ, *Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus*, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, s. 239-254.

⁵¹ Srov. Jindřich MAREK, *Husitské postily připisované mistru Václavovi z Dráchova*, *Miscellanea ORST* 18, 2003-2004, s. 4-144; Ota HALAMA, *Jakoubkovy české postilly*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení, Praha 2006, s. 183-208; Anna PUMPROVÁ, *Sermones in festivitibus summis secundum ordinem Cisterciensem in capitulis faciendi. K formě dochování kázání Petra Žitavského*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžičková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 241-252; Irena ZACHOVÁ, *Jindřich z Varnsdorfu, „Dalimil“ a hypotetický druh Petra Žitavského, a jeho zapadlá homiletická pomůcka*, tamtéž, s. 253-264; Dana MARTÍNKOVÁ, *Hlavní prameny Admontského quadragesimale a Johlinovy Zderazské postilly*, tamtéž, s. 301-306; Zuzana SILAGIOVÁ, *Fabula potest dici... Poznámky k narativním prvkům v Quadragesimale admontském*, tamtéž, s. 291-300.

Přes rostoucí zájem, který kázání v české historiografii budí, zůstává v této oblasti ještě mnoho práce. Nejde jen o to, že velká část kazatelského materiálu vězí v nezpracovaných rukopisech a je otázkou, jakým způsobem ke studiu této pramenné masy přistoupit.⁵² Za přinejmenším stejně závažnou považují skutečnost, že ani dílčí studie se svými výsledky většinou nepropojují se stále intenzivnějším proudem mezinárodního studia středověkých kázání.⁵³ Tím nemá být řečeno, že by studium české pozdněstředověké homiletiky nemělo hledat vlastní specifické cesty výzkumu. Neblahým důsledkem nicméně je, že se předhusitské a husitské reformní kazatelství vyřazuje z dlouhých dějin kázání ve středověku, kam bezesporu patří. Po expanzi žebravých řádů na kazatelské scéně ve 13. století je pozdní středověk obdobím, kdy kázání v latinské Evropě zažívá nový rozkvět. Jeho nositeli jsou kazatelé z řad světského kléru, často zaujímající nově zřizovaná speciální obroč.⁵⁴ Najít případné souvislosti s českým kazatelským hnutím by bylo velmi podnětné,⁵⁵ stejně jako diachronní posouzení nonkonformních tendencí v kazatelství (hereze, laické kázání apod.), které historikové s oblibou sledují v západoevropském vrcholném středověku a jejichž těžiště se ve středověku pozdním přesouvá do střední Evropy.⁵⁶

⁵² Srov. úvahy o masivním zpracování kazatelských pramenů: Zdeněk UHLÍŘ, *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky*, <http://www.nkp.cz/pages/page.php?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm>, odd. 3; Jindřich MAREK, *Betlémský kazatel Václav z Dráčkova. Kazatelské rukopisy a otázky jejich zpracování*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení, Praha 2006, s. 257-271.

⁵³ Základní příručkou shrnující stav bádání na konci 20. století je *The Sermon*. Ed. by Beverly Mayne KIENZLE (= *Typologie des sources du moyen âge occidental* 81-83), Turnhout 2000, stať o českém kazatelství tu však (na rozdíl od např. portugalského či staronorského) chybí. Neboť zde nelze vyjmenovat všechny relevantní monografie a studie, odkazují alespoň na zásadní mezinárodní sborníky z poslední doby: *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*. Ed. by Thomas L. AMOS, Eugene A. GREEN and Beverly Mayne KIENZLE, Kalamazoo 1989; *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Ed. par Jacqueline HAMESSE et Xavier HERMAND, Louvain-la-Neuve 1993; Nicole BÉRIOU – David L. d'AVRAY, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994; *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*. Ed. by Jacqueline HAMESSE, Beverly Mayne KIENZLE, Debra L. STOUT, Anne T. THAYER, Louvain-la-Neuve 1998; *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Ed. by Carolyn MUESSIG, Leiden – Boston – Köln 2002. Přehled bádání poskytuje Carolyn MUESSIG, *Sermon, preacher and society in the middle ages*, *Journal of Medieval History* 28, 2002, s. 73-91.

⁵⁴ Vývojové mezníky středověkého kazatelství položil do karolinské doby, 13. století a 15. století Michael MENZEL, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, *Historisches Jahrbuch* 111, 1991, s. 337-384. Vliv středoevropské *devotio moderna* na zakládání predikatur v Norimberku předpokládá Martial STAUB, *Die süddeutschen Prädikaturen und die Ethik der mitteleuropäischen »Devotio moderna«*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*, s. 285-299, jeho doklady k tomu však podle mého názoru nepostačují.

⁵⁵ První informaci o pražských predikaturách podává Zdenka HLEDÍKOVÁ, *O „Devotio moderna“ trochu jinak*, in: *Querite primum regnum Dei*, s. 403-415, zde s. 409.

⁵⁶ *La prédication sur un mode dissident: Laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e)*. Ed. Beverly M. KIENZLE, 2 sv. (= *Heresis* 30-31), Couiza 1999.

Přelomem ve studiu kazatelství se stalo vydání *Repertoria* Johanne B. Schneyerera v 70. letech 20. století.⁵⁷ Monumentální dílo umožnilo orientaci v obrovském dochovaném materiálu alespoň podle incipitů a otevřelo cestu hlubšímu textologickému bádání. Převážně narativní přístup, kdy jako hlavní prameny vypovídající o kazatelství sloužily kroniky a *artes praedicandi* a ze samotných kázání se vybíraly pouze jednotlivosti ilustrující dobové náboženské poměry, byl nahrazen výzkumem struktury a transmise textu kázání.⁵⁸ Dnes stojí v popředí zájmu otázka působení kázání na společnost a naopak odraz společenských změn v kázání. Centrálním problémem prvního tematického okruhu se stává kázání jako událost spadající do oblasti orální kultury, jako „performance“ s prvky přesahujícími čistě verbální projev a vymykajícími se písemnému zachycení. Historikové se též pokoušejí postihnout funkci kazatelství jako formy masové komunikace. Druhá oblast studia se zaměřuje na zkoumání mentality a struktury myšlení v dlouhé vlně historického času. Využívá přitom specifického charakteru kázání jako žánru s velkým podílem přejímaných vzorců a s důrazem na dlouhodobé intenzivní působení zaměřené na upevnění základních bodů mravouky a věrouky.⁵⁹

Obecně lze říci, že základním problémem výzkumu kázání je určit místo dochovaného písemného zachycení v procesu vzniku a transmise textu. Tento proces zahrnuje kompozici kázání autorem, jeho pronesení, recepci posluchači a další písemné šíření textu. Probíhá nejen v interakci autora a publika, ale také za neustálé transformace významů v širším rámci textové tradice a „literárního“ prostředí. Hodné pozornosti podle mého názoru je, jak velice blízko má středověké kázání svými vlastnostmi

⁵⁷ Johannes Baptist SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43), 11 sv., Münster 1969-1990. Schneyerova kartotéka pro období po roce 1350 vyšla na CD, viz TÝŽ, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350-1500*. Hg. von Ludwig Hödl und Wendelin Knoch, Münster 2001 [CD-ROM].

⁵⁸ Augustine THOMPSON, O.P., *From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event*, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, s. 13-35.

⁵⁹ Z metodicky zaměřených statí srov. Louis-Jacques BATAILLON, *Approaches to the Study of Medieval Sermons*, Leeds Studies in English, N.S. 11, 1980, s. 19-35; John W. O'MALLEY S.J., *Introduction: Medieval Preaching*, in: *De ore Domini*, s. 1-11; David L. d'AVRAY, *Method in the Study of Medieval Sermons*, in: N. Bériou – D. L. d'Avray, *Modern Questions*, s. 3-30; Beverly Mayne KIENZLE, *Introduction*, in: *The Sermon*, s. 143-173; TÁŽ, *Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record*, in: *Preacher, Sermon and Audience*, s. 89-124; A. THOMPSON, *From Texts to Preaching*. Největší pozornost přitahuje pařížské kazatelství 13. století, k němuž souhrnně Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 31-32), Paris 1998; David L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985; Louis-Jacques BATAILLON, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot – Brookfield 1993.

k textu, jak ho charakterizují poststrukturalistické teorie. Z této okolnosti bude vycházet i následující rozbor kázání Jakoubka ze Stříbra a jeho současníků.⁶⁰ Středověké kázání může jen stěží být považováno za dílo v moderním smyslu, tj. za jasně vyjádřený a ohraničený literární artefakt – mnohem spíše je právě textem charakterizovaným svou neukončeností. Za dílo ve finální podobě, jakou mu zamýšlel dát autor, bychom mohli pokládat nejspíše mluvenou podobu kázání, ta je nám však jednou pro vždy ztracena. Dochovaná znění prezentují buď písemnou přípravu, kterou ovšem kazatel pronesl v pozmeněné podobě (mnohdy dokonce v jiném jazyce), nebo zápis redigovaný na základě poznámek posluchačů, anebo verzi, kterou autor dodatečně přepracoval do literární podoby, určené k soukromému čtení nebo jako model pro budoucí proslovy jiných kazatelů. Většinou ovšem nepracujeme přímo se zápisem autora nebo očitého svědka, ale s opisem, jehož podobu mohlo ovlivnit k obrazu svému množství písařů a redaktorů, vstupujících do prostoru mezi původním kazatelem a dnešním čtenářem. Konkrétní rukopisnou fixaci tak nelze považovat za realizaci díla, nýbrž jen za dokument jedné fáze textového procesu.⁶¹

To má své důsledky také pro chápání autorství. Bylo by pošetilé hledat ve středověkých kázáních autorovu originalitu a většinou i individualitu. O originalitu neusilovali ani samotní spisovatelé, neboť zaváněla škodlivou výstředností. Jedinečnost se až na výjimky, ke kterým patří příležitostné arengy, pohřební proslovy nebo některá významná kázání ke kléru, ztrácí v cyklickém běhu liturgického roku a v zákrutech rukopisné tradice. Analýza textu tak odkrývá spíše charakteristiky sdílené skupinou autorů a specifické pro dané literární prostředí.⁶² Historické prameny ale přesto nepadají z nebe, takže na počátku textové tradice, třebas je nám nedostupná, musíme předpokládat autorský záměr. Pracuji tedy s pojmem autora kázání, přestože vzhledem k povaze žánru jde o personifikaci a autorství je třeba považovat spíše za imanentní příznak textu. To, že „autor“ je průsečíkem často hypotetických atribucí děl poznamenaných dlouhou a otevřenou rukopisnou tradicí, totiž neznamená, že by

⁶⁰ Protože tu nejde o samotnou teorii, ale o její použití v mediévistickém studiu, vycházím převážně ze sekundární literatury. Základní přehled podávají např. *Lexikon teorie literatury a kultury*. Vyd. Ansgar NÜNNING, Brno 2006; Miroslav ŠTOCHL, *Teorie literární komunikace*, Praha 2005, s. 84-91 a passim, užitečné jsou též německé antologie *Texte zur Theorie des Textes*. Hg. von Stephan KAMMER und Roger LÜDEKE, Stuttgart 2005, a *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Hg. von Dorothee KIMMICH, Rolf Günther RENNER und Bernd STIEGLER, 2. vyd., Stuttgart 2003.

⁶¹ K tomu *Textologie. Teorie a ediční praxe*. Red. Pavel VAŠÁK, Praha 1993, s. 7-49.

⁶² Zdá se mi užitečné použít pro účely studia historických textů Foucaultův pojem diskurzu, srov. Ingo WARNKE, *Texte in Texten – Poststrukturalistischer Diskursbegriff und Textlinguistik*, in: *Texte, Diskurse, Interaktionsrollen. Analysen zur Kommunikation im öffentlichen Raum*. Hg. von Kirsten Adamczik, Tübingen 2002, s. 1-17, zde s. 12-15.

v uspořádání textu nebyly patrné autorské strategie. Podle textové lingvistiky se text vyznačuje syntaktickou, sémantickou a pragmatickou vnitřní organizací.⁶³ Pokud tyto struktury zůstanou funkční, lze jej např. bez újmy zestručnit či resumovat. Naproti tomu úryvky vytržené z kontextu mohou mít leda zkreslenou vypovídací hodnotu. Také kázání vystupuje jako útvar s typickou stavbou, jejíž jednotlivé prvky získávají smysl jen v rámci celku. Jejich volbou kazatel ovlivňoval možný dopad své řeči, přičemž bral ohled na potenciální publikum. Syntaktickou a pragmatickou strukturu kazatelského textu tak můžeme považovat za odraz jeho dobové funkce. Z tohoto úhlu pohledu je podle mě třeba se dívat také na Jakoubkova raná kázání. Pokud dosud historikové pochybovali o jejich ceně pro historické bádání, bylo tomu tak proto, že za cenné považovali jen zmínky vážící se k událostem velkých dějin. V úvodní kapitole druhého oddílu se budu naopak zabývat textem těchto kázání jako záměrně uspořádaným celkem. Domnívám se, že tak lze stanovit jejich význam a funkci v rámci univerzitního kazatelství.

Nejnápadnější spojenci mezi středověkou praxí a poststrukturalistickou teorií ovšem tvoří intertextualita.⁶⁴ Homiletické texty vznikaly v úzkém dialogu s jinými texty. Tak je tomu patrně s každou výpovědí, u středověkých kázání se to ovšem dělo očividně a explicitně: kázání jednak komentovalo zdrojový (biblický) text, za druhé velmi často přebíralo úryvky z jiných spisů, a konečně samo snadno podléhalo transformaci v závislosti na účelu, jemuž měl text právě sloužit. Ve druhé kapitole rozboru Jakoubkových kázání se pokusím ukázat, že citáty nejsou podružnou ozdobou, kterou historik smí ignorovat, nýbrž že právě jejich prostřednictvím může být vyjádřeno sdělení, jímž text promlouvá. Kromě vědomých citací ovšem středověkou náboženskou literaturu ovlivňovaly i víceméně nevědomé odkazy na díla křesťanské tradice. Určité výrazy a obrazy evokovaly v autorově mysli znění příslušných autoritativních textů, Bible, Dekretu, glos, takže je nedovedl vnímat jinak než na jejich pozadí. Upomíná to na představu zastánců intertextuality, že literární díla existují pouze v síti odkazů a citátů. Také text kázání je utkán z již přečteného nebo již napsaného. Uvidíme to i u Jakoubka ze Stříbra na příkladě metafor *militia Christi*, kde lze doložit několikastupňové přepracování téhož motivu nejen Jakoubkem samotným, ale už

⁶³ Teun A. van DIJK, *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, Tübingen 1980, s. 15-16, 158-159 aj. hovoří o makrostrukturách.

⁶⁴ Kromě citované literatury srov. srozumitelný úvod, který podal Graham ALLEN, *Intertextuality*, London – New York 2000. Vymezit intertextualitu jako pracovní nástroj humanitních věd se pokusil Moritz BABLER, *New Historicism und der Text der Kultur. Zum Problem synchroner Intertextualität*, in: *Literatur als Text der Kultur*. Hg. von Moritz Csáky und Richard Reichensperger, Wien 1999, s. 23-40.

v dílech autorů, z nichž čerpal. Stejným způsobem jako autor pracoval s texty i čtenář. Připustíme-li totiž intertextuální povahu kázání, je tím zároveň řečeno, že v něm není obsažen stabilní význam. Během každého nového čtení text nabývá jiného smyslu, je překládán do jazyka jiné čtenářské zkušenosti, je jakoby znovu prepisován na základě významů a vazeb, které v něm vidí jeho uživatel. V případě kazatelských rukopisů platí tato metafora i doslova, neboť jejich písaři texty skutečně přepracovávali podle svého rozumu. Především se ale jedná o problém interpretace. Ta musí přihlížet k proměnlivým vztahům pramene k jiným textům, jak je mohli mít na mysli autor či čtenáři.⁶⁵ Že význam není v textu jednou provždy obsažen, ale musí být neustále znovu produkován, dokládá nejlépe přístup středověkých kazatelů a exegetů k Bibli. Pokusím se to ukázat v závěrečných partiích práce na výkladu alegorie duchovních zbraní mezi univerzitou, husitským pacifismem a chiliasmem.

Všechny tyto úvahy nemají nahradit klasické postupy mediévistiky, ale naopak vyzývají k jejich tvůrčímu uplatnění. Jakoubkova univerzitní kázání jsou dochována v podobě, která pravděpodobně do velké míry odpovídá tomu, jak je autor ve skutečnosti přednesl. V případě kázání ke kléru to ostatně bývá pravidlem. Většina z nejstarších kázání je navíc známa jen z jednoho rukopisu, který není posluchačské provenience, takže chybí prostředky, jak rekonstruovat jejich případnou ústní verzi. Namísto toho v nich budeme hledat autorské postupy použité při tvorbě textu a výkladu autorit. Půjde o jakousi anatomii textu, vycházející z jeho právě naznačených charakteristik. Volba nejstarších kázání se, jak doufám, ukáže jako výhodná. Především, i vzhledem ke svému univerzitnímu původu jsou svázána s Jakoubkovým školením. Jejich mizivá použitelnost pro dějiny událostí dává tím více vyniknout rysům rutinní kazatelské a teologické práce. V raných kázáních uvidíme některé prvky, které Jakoubek později opustil, ale budeme se snažit odhalit i metodu, již si Jakoubek během studií osvojil a nadále si ji uchoval. Univerzita je prostředí, s nímž Jakoubek zůstal spjat po celou dobu svého veřejného působení, až do doby vnitřních polemik mezi radikálním a umírněným křídlem husitství. Spisy vzniklé během této kontroverze se pokusím zhodnotit z hlediska dobového exegetického diskurzu a literárního horizontu zúčastněných autorů. V tomto smyslu bude textologická analýza kázání také příspěvkem k dějinám českého reformního hnutí.

⁶⁵ I poststrukturalistická teorie tedy umožňuje historické zkoumání textů, srov. Jan LAVICKÝ, *Derridova výzva historii: text a kontext*, *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2005, s. 65-84.

I. Reforma a hereze

Nová zbožnost v Čechách

Úvaha o vhodnosti či nevhodnosti pojmu *devotio moderna* pro české dějiny 14. století je zároveň zamyšlením nad charakterem českého reformního hnutí. Shody a paralely, a o to více vzájemné ohrazení a distance mezi rodícím se husitstvím a moderní zbožností pozdního středověku vypovídají o religiózním rodokmenu husitské revoluce. Pokud si tu budeme klást otázky genetické povahy, je třeba jedním dechem dodat, že smyslem není hledat zákonité směřování českých náboženských dějin mezi 14. a 15. stoletím. Historický význam *devotio moderna* – a to ani v západní Evropě – jistě nespočívá v tom, že by připravovala cestu velkým dějinným jevům a procesům nadcházejícího věku. I kdyby tomu tak bylo, nemůžeme moderní zbožnosti upírat svébytný význam pro její vlastní dobu. Diachronní, a tím méně synchronní komparace nemusí vycházet z přesvědčení, že by nová zbožnost a reformace (případně humanismus) byly v příčinné souvislosti.¹

Vymezení české *devotio moderna* patří k otázkám, v nichž nepanuje přílišná shoda, přestože jim je obvykle v bádání přikládána velká důležitost. Moderní zbožnost v srdci Evropy se tu pohybuje mezi optimismem a negací. Je třeba poznamenat, že studie, které se jí věnují, jsou z větší části založeny na sekundární literatuře a na učené spekulaci.² Detailní srovnání textů z českého prostředí s díly nizozemských devotů zůstává desideratem. Pokud vím, není k dispozici ani komparace Groteho a Milíčových kázání, ani srovnání roudnických statut s regulami bratrských domů nebo windesheimských konventů. Tato kapitola nechce a nemůže suplovat takovýto pramenný výzkum: jejím účelem je základní orientace v dosavadním bádání s cílem ujasnit si vlastní přístup k problematice nové zbožnosti.

¹ Tezi o návaznosti humanismu na hnutí *devotio moderna* předložil Albert HYMA, *The Christian Renaissance. A history of the Devotio moderna*, Grand Rapids 1924, opačnou pozici zastával R. R. POST, *The modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (= Studies in medieval and Reformation thought 3), Leiden 1968. K problematice srov. naposledy Kaspar ELM, *Die ›Devotio moderna‹ und die neue Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 15-29; v souvislosti s Milíčem zpochybnil teleologický pohled David C. MENGEL, *From Venice to Jerusalem and Beyond: Milíč of Kroměříž and the Topography of Prostitution in Fourteenth-Century Prague*, *Speculum* 79, 2004, s. 407-442, zde s. 411-412.

² Nejvýraznější výjimkou je monografie Manfred GERWING, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986.

Pojem *devotio moderna* je mimo českou a část německé historiografie obvykle vyhrazen pro Nizozemí. Rozumí se jím duchovní hnutí, které tu vzniklo koncem 14. století a během 15. století se rozšířilo do přilehlých oblastí Německa, především do Vestfálska. Usiluje o vnitřní duchovní dokonalost a pozdvihnutí duše k Bohu pomocí každodenního osvědčování ctností. Těch má být dosaženo metodickým snažením, pravidelnou meditací a potlačováním vášní. Hnutí kladlo důraz na emocionální sféru, představuje proud spirituality intuitivní spíše než spekulativní. Vysoko se cenila rovněž ruční práce, hlavně opisování knih, které bylo zároveň příležitostí k rozjímání. Celkově byla *devotio moderna* zaměřena na praxi duchovního života; centrální myšlenkou této zbožnosti bylo následování pokorného Krista.³

Počátky nizozemské *devotio moderna* jsou spojovány s osobou Geerta Groteho. Tento syn z patricijské rodiny, magistr pařížské univerzity a kanovník v Cáchách a Utrechtu zažil asi roku 1372 zásadní konverzi. Zanechal faustovských studií, vzdal se obročí a odebral se do ústraní kartouzy Monnikhuizen. Rodný dům v Deventeru věnoval roku 1375 potřebám zbožných žen; pro ně také později napsal statuta společného života. V Monnikhuizen setrval od roku 1374 asi pět let; věnoval se tam četbě Eckharta, Ruysbroeka a jiných mystiků. Sám si ale vybral cestu k Bohu prostřednictvím *vita activa*. Od roku 1378 se coby jáhen věnoval misijnímu kázání. Hlásal následování Krista v pokoře, chudobě a ctnostech, brojil proti zlořádům církve. Jeho činnost byla nejdříve biskupem podporována, roku 1383 přišel ale zákaz kázání jáhnů, namířený právě proti Grotemu. Byl obviněn z heretických myšlenek. Na dveře kostelů v Deventeru a Zwolle přibil své vyznání a požádal papeže Urbana VI., aby mohl pokračovat v činnosti, ještě před vyřešením své kauzy však roku 1384 zemřel.⁴

Groteho spolupracovníkem, následovníkem a vlastním organizátorem stoupenců nové zbožnosti byl Florens Radewijns. Mistr pražské univerzity a utrechtský kanovník věnoval roku 1380 po Grotově vzoru svůj vikářský dům v Deventeru skupině laiků i kleriků; stal se pak prvním lektorem komunity bratrů společného života. I on kladl v duchovní oblasti důraz na vnitřní rozhovor s Bohem, lekturu Písma a excerpt

³ Hlavní tituly v angličtině jsou uvedeny v poznámce 1, z nich a z dále citovaných studií vychází i následující stručný přehled. Starší bádání shrnuje W. JAPPE ALBERTS, *Zur Historiographie der Devotio Moderna und ihrer Erforschung*, Westfälische Forschungen 11, 1958, s. 51-67. Vodítkem pro orientaci v nizozemsky psané produkci je stručný přehled Wilkena ENGELBRECHTA, *War Geert Grote in Prag? Zur Frage der Beziehung Grotos zum Vorhussitismus – eine Problemskizze*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university (dále SPFFBU) 41, 1992, E 37, s. 171-185, zde s. 176-181.

⁴ Groteho životopis podává A. G. WEILER, *Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384*, in: C. C. de Bruin – E. Persoons – A. G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Deventer – Zutphen 1984, s. 9-55.

z náboženských textů, na denní duševní exercitia a vedení poznámek o duchovních zkušenostech. Bratři a sestry společného života uskutečňovali ideál života zasvěceného Bohu, avšak bez řeholních slibů. Vznikla tak pomezní životní forma v tradici polořeholních uskupení středověku. Jako takoví se bratři společného života dlouhodobě potýkali s podezíravostí církevní hierarchie. V tomto ohledu na tom byli lépe kanovníci windesheimské kongregace, kteří žili pod augustiniánskou řeholí. Založení reformní kanonie ve Windesheimu roku 1386 bylo opět dílem Radewijnsova okruhu. Šířením klášterní reformy do dalších konventů začala od konce 14. století vznikat kongregace, která měla začátkem 16. století už přes 80 domů.⁵

Dvoukolejnost *devotio moderna* mezi semireligiozitou a observancí se odráží i v pokusech přenést tento pojem do českého prostředí. Na počátek řady badatelů zdůrazňujících roli české *devotio moderna* se obvykle klade Eduard Winter, i když ani on se neobešel bez předchůdců a inspiračních zdrojů.⁶ Tezi o evropském významu raného humanismu v Čechách formuloval poprvé v roce 1935. Názory vyjádřené v článku *Die europäische Bedeutung des Frühhumanismus in Böhmen* zapracoval Winter do knihy *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*, která vyšla o tři léta později.⁷ Zcela v intencích podtitulu své práce rozlišil Winter v Čechách českou a německou *devotio moderna*.⁸ K té první počítal zakladatele Betlémské kaple, Matěje z Janova a Tomáše ze Štítného a její devizou podle něj byla integrativní osobnost Vojtěcha z Ježova. V souvislosti s německou *devotio moderna* mluvil o překladu Bible, ilegálním valdenství a především o *Oráči z Čech*. Winterovy úvahy o raném humanismu jako ose náboženských dějin 14. století našly své završení až v opožděné syntéze *Frühhumanismus* z roku 1964.⁹ Waldhauser a Milíč tu figurují jako „první velcí

⁵ K organizačním formám a šíření hnutí srov. E. PERSOONS, *De verspreiding van de Moderne Devotie*, tamtéž, s. 57-100, a nově Thomas KOCK, *»Per totum Almanicum orbem«. Reformbeziehungen und Ausbreitung der niederländischen »Devotio moderna«*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*, s. 31-56.

⁶ Genezi Winterova pojetí *devotio moderna* a její podmínky vysledoval Jiří NĚMEC, *Raný humanismus v díle Eduarda Wintra*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004, s. 363-380.

⁷ Srov. *tamtéž*, s. 367.

⁸ Eduard WINTER, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker*, Salzburg – Leipzig 1938, s. 91-98. Pokud vím, u jiného autora se pojem „německá *devotio moderna*“ (míněno v Čechách) neobjevuje.

⁹ Eduard WINTER, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert* (= *Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens* 3), Berlin 1964. Platnost konceptu raného humanismu pro české duchovní dějiny pozdního středověku je od té doby postupně omezována, srov. Ferdinand SEIBT, *Gab es einen böhmischen Frühhumanismus?*, in: *Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern*. Hg. von Hans-Bernd Harder, Hans Rothe, Jaroslav Kolár und Slavomír Wollman (= *Schriften des Komitees der BRD zur Förderung der Slawischen Studien* 11), Köln – Weimar – Wien 1988, s. 1-19, a méně vyhrčeně

moderní devóti“. Česká nová zbožnost se stala pověstným chybějícím článkem mezi italským humanismem a nizozemskou *devotio moderna*. Tím zároveň zaujímala čestné místo duchovního zdroje náboženských inovací v severozápadní Evropě. Spojnicí je předpokládaný pobyt Geerta Groteho v Praze, kde poznal Waldhausera i Milíče, seznámil se s *Malogranatem* a získal tak materiál pro formulaci spirituálního programu, jenž ho měl proslavit.¹⁰ Groteho pražské setkání s moderními trendy zbožnosti hrálo klíčovou roli i pro další autory. Hans-Friedrich Rosenfeld připomněl úlohu nizozemských studentů pražské univerzity, mezi nimiž byl i Radewijns,¹¹ klíčovým však i jemu zůstala středoevropská cesta mistra Geerta.¹² Ve snaze o její rekonstrukci se ponořil do hůře a hůře doložitelných podrobností a při sledování chladnoucí stopy zacházel i do uliček, které nelze označit než jako slepé.¹³

Přestože také Johanna Schreiber navázala na Winterovy úvahy, vzdala se hledání přímých kontaktů a zaměřila se na obsahové srovnání nizozemské a české zbožnosti. Závěry jsou však dosti střídme a v jejich jádru stojí nápadná podobnost života i učení hlavních figur – Groteho a Milíče. V odhalení této analogie, a nikoliv v pokusu přenést jméno *devotio moderna* z jeho nizozemské vlasti, také podle autorky spočívá smysl její práce.¹⁴ Je zde však ještě jeden záměr, patrný už u Wintera, a to vyvést pražské reformní kazatele z nedůstojné pozice předchůdců husitství. To se však nedaří: už v osobě Matěje z Janova podle autorky nabírá české devótní hnutí jiný směr než jeho nizozemská obdoba, a spěje tak k husitskému vyústění. Předtím ovšem Johanna Schreiber hledá stopy moderních duchovních proudů v Malogranatu, Arnoštově administrativní reformě i na Karlově dvoře, u Waldhausera i Milíče – ke slovu tedy přichází takřka celý ansámbl maximalistického pojetí nové zbožnosti v Čechách.

Své hvězdné chvíle středoevropská *devotio moderna* zažívala v téže době i mimo bádání se sudetoněmeckými kořeny. Vedle toho, že stále aspirovala na pramen prominentního proudu západoevropské pozdněstředověké spirituality, začala být rovněž považována za integrující pojem vhodný k popisu toho, co nového přineslo 14. století

František ŠMAHEL, *Počátky humanismu v Čechách. Črta k historické fresce*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 332-353, zde s. 332-333.

¹⁰ E. WINTER, *Frühhumanismus*, s. 165-177, citát s. 166.

¹¹ Někteří pražští studenti z Nizozemí skutečně brzy po návratu domů vstupovali do domů bratří společného života, srov. W. ENGELBRECHT, *Was Geert Grote in Prag?*, s. 181-183.

¹² Hans-Friedrich ROSENFELD, *Zu den Anfängen der Devotio moderna*, in: *Festgabe für Ulrich Pretzel zum 65. Geburtstag*. Hg. von Werner Simon, Wolfgang Bachofer und Wolfgang Dittmann, Berlin 1963, s. 239-252.

¹³ To se týká zejména bezvýsledného rozboru jednoho z rukopisů grotovského *Getijdenboek*, viz *tamtéž*, s. 247-252.

¹⁴ Johanna SCHREIBER, *Devotio moderna in Böhmen*, *Bohemia* 6, 1965, s. 93-122, zde 121.

v oblasti duchovních dějin v celé střední Evropě. V příspěvku Lászla Mezeye z roku 1970 vystupuje *devotio moderna* jako průvodní jev krize pozdního středověku, takže není divu, že se s ní lze setkat po celé Evropě. Její těžiště se ale přesouvá do prostředí řeholních institucí – nositeli nové zbožnosti v Čechách, rakouských zemích a v Uhrách jsou augustiniáni, kartuziáni či uherští paulini.¹⁵ Také Jiří Spěváček o čtvrtstoletí později hledal kořeny *devotio moderna* v prostředí řeholních kanovníků. Našel je ve středověkém augustinismu a rozhodující význam při jeho šíření přiřkl roudnické kanonii. Snaha o zohlednění dějepisného pojmosloví spojeného se studiem mentalit a tzv. dlouhé vlny zůstala spíše na povrchu, větší význam má rozlišení extrovertní kazatelské a introvertní augustiniánsko-protohumanistické větve předpokládané české *devotio moderna*.¹⁶

Hlouběji založené srovnání s nizozemskou *devotio moderna* a zpřesnění pojmů používaných v souvislosti s duchovními dějinami předhusitských Čech přinesly studie Manfreda Gerwinga.¹⁷ Ten vyšel z širokého vymezení českého reformního hnutí, jak bylo naznačeno výše. Z jeho tří složek, představovaných reformním úsilím pražského episkopátu, středostavovským laickým hnutím ve městech a učením reformních řádů a teologů, lze podle Gerwinga hledat paralely s Groteho zbožností jen v druhé kategorii. Na jiném místě autor opakuje své mínění, že českou *devotio moderna* zastoupenou Milíčem z Kroměříže nelze zpochybňovat, resp. opomíjet.¹⁸ Označení má však podle něj smysl víceméně jen pro Nový Jeruzalém, neboť jen tam lze sledovat rysy zbožnosti srovnatelné s programem nizozemských devotů.¹⁹ Zároveň Gerwing vidí i rozdíly, na prvním místě Milíčův eschatologický důraz na brzký příchod Antikrista. Ten nedovolil v krátkém se čase vybudovat instituce, jež by zastřešily poklidné zbožné rozjímání.²⁰

Přesun zájmu dějepisců od hledání Groteho pražské stopy ke srovnání náboženských proudů v Nizozemí a v Čechách lze považovat za jednoznačně pozitivní.

¹⁵ László MEZEY, *Die Devotio moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn*, Mediaevalia Bohemica 3, 1970, s. 177-192.

¹⁶ Jiří SPĚVÁČEK, *Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. K úsilí o změnu mentalit v období rostoucí krize morálních hodnot*, Mediaevalia Historica Bohemica 4, 1995, s. 171-197.

¹⁷ Manfred GERWING, *Die böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio moderna. Ein Vergleich*, in: Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa. Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag. Hg. von Winfried Eberhard, Hans Lemberg, Heinz-Dieter Heimann und Robert Luft (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 70), München 1992, s. 125-142; TÝŽ, *Die sogenannte Devotio moderna*, in: Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Hg. von Ferdinand Seibt (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 85), München 1997, s. 49-58 (česká verze *Takzvaná Devotio moderna*, in: Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Ed. Jan B. Lášek, Praha 1995, s. 54-59, je zkrácená).

¹⁸ M. GERWING, *Die sogenannte Devotio moderna*, s. 49.

¹⁹ M. GERWING, *Die böhmische Reformbewegung*, s. 132 a dále.

²⁰ *Tamtéž*, s. 137-142.

Pobyt mistra Geerta v Praze zůstává opřen o jedinou a poměrně pozdní zmínku u kronikáře Petra Hoorna.²¹ Ať už ji lze či nelze považovat za spolehlivou, závěry, které by z ní mohly být vyvozeny, padají na váhu spíše v pochybném sporu o prvenství než ve snaze o porozumění duchovním dějinám 14. století. Za mnohem závažnější hledisko, než je možné ovlivnění české a nizozemské *devotio*, pokládám to, které si zcela nedávno stanovili vydavatelé sborníku *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter*. Marek Derwich a Martial Staub tu navrhuji zaměřit bádání na „kontexty náboženského jednání a interakcí“ a na instituce, které toto jednání umožňovaly, nebo byly naopak jeho produktem. Místo dějin teleologicky viděného náboženského nonkonformismu podle nich má být středem pozornosti podařená integrace nově vznikajících institucí a skupin do pozdněstředověké církve.²²

Navzdory tomu, že strukturální komparace v předchozích dvou desetiletích českou novou zbožnost spíše okleštila, nadregionální hledisko některých studií sborníku vede k tomu, že se pod ústřední rubriku dostávají jevy značně různorodé. Zhruba lze v příspěvcích rozlišit dvojí různé vymezení *devotio moderna*: široké, které je ochotno pod tento pojem zahrnout všechny proudy 14.-15. století usilující o změnu v náboženském prožívání, a restriktivní, jež vychází z typických rysů nizozemského hnutí bratří a sester společného života a hledá jeho obdoby v jiných oblastech Evropy. Vzhledem k povážlivé absenci explicitních definic ovšem není jasné ani to, zda „nová zbožnost“ je souhrnný pojem, pod nějž patří *devotio moderna* jako jeden z proudů, a jestli občas užívaný termín „*devotio moderna bohemica*“ je další podmnožinou, a nebo naopak souhrnným označením pro reformní tendence lucemburských Čech.²³

Snad nejvíce přichází ke slovu široké pojetí nové zbožnosti v těch studiích, které se soustředí na transfer moderních myšlenek a vlivy působící z centra, ať už toto centrum autoři spatřují kdekoliv. Zde se otevírá široký vějíř institucí a forem zbožnosti – reformní kongregace, observantní tendence, teologie zbožnosti (*Frömmigkeitstheologie*), kazatelství. S takovýmto širokým výměrem pracuje např. Wojciech Mrozowicz ve statí o pronikání *devotio moderna* do Slezska.²⁴ Klíčovou roli

²¹ W. ENGELBRECHT, *War Geert Grote in Prag?*, s. 175 a 181.

²² Marek DERWICH – Martial STAUB, *Einleitung*, in: *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter*, s. 9-11, hier s. 9.

²³ Srov. např. Wojciech IWANČZAK, *Karl IV. und die Religiosität seiner Epoche*, in: *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter*, s. 59-75, zde s. 67 a 73; K. ELM, *Die ›Devotio moderna‹ und die neue Frömmigkeit*, s. 23.

²⁴ Wojciech MROZOWICZ, *Schlesien und die ›Devotio moderna‹: Die Wege der Durchdringung und Verbreitung der ›Neuen Frömmigkeit‹*, in: *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter*, s. 133-150.

brány, již do země přicházely české reformní spisy, tu sehrál augustiniánský klášter v Kłodzku. Převažující český vliv ve Slezsku byl završen vlnou emigrantů v husitském období, pak převzal úlohu reformního centra klášter St. Dorothea ve Vídni a na konci 15. století přišla ke slovu také nizozemská *devotio*. Podle Krzysztofa Ožóga pronikaly myšlenky nové zbožnosti z Čech také do Polska.²⁵ Svou roli tu sehrála augustiniánská kanonie v Kazimierzi, hlavně ale univerzitní kanál. Autor dokládá v díle Stanislava ze Skarbimierze, Matouše z Krakova a Jakuba z Paradyža snahu o individuální vztah k Bohu prostřednictvím afektivní zbožnosti, kontemplace a častého přijímání. Vystává samozřejmě otázka, jestli stačí takovéto zaměření teologického programu k tomu, aby byl klasifikován jako *devotio moderna*. Zdá se totiž, že tu máme co činit se zbožností jistě aktuální, ne však „moderní“ v tom smyslu, v jakém je pojem používán pro Nizozemí. Doložit konkrétní ovlivnění v prostředí prosyceném zbožnými koncepty nadregionální a často i nadčasové povahy totiž vůbec není lehké. Marie-Luise Favreau-Lilie se pokusila vystopovat vliv českého hnutí na reformní práce Ludovica Barba.²⁶ Podařilo se jí sice nalézt četné kontakty mezi Čechami a Benátskem zvláště pro druhou polovinu 14. století, výsledek pátrání po transferu zbožných myšlenek však zůstal negativní. Autorčin závěr vrací bádání o dalekosáhlých vlivech české *devotio moderna* zpátky na zem: pro život kanonie San Giorgio in Alga i benediktinské reformní kongregace Santa Giustina měly větší význam kontakty s místní politickou a hospodářskou elitou než styky s reformními centry v zaalpské Evropě.

Skeptický hlas, který považují v dané souvislosti za více než vítaný, nechal ve svém příspěvku zaměřeném na český a polský prostor zaznít Stanisław Bylina.²⁷ Přestože vidí jisté společné prvky, české reformní hnutí nepovažuje za součást *devotio moderna* (zejména pro přílišný eschatologický akcent Milíčova směru) a tento pojem rezervuje pouze české augustiniánské reformě, jež v roudnických *Consuetudines* položila důraz na individuální zbožnost členů konventu. Tady je ale třeba připomenout další problémový okruh: do širokého proudu nové zbožnosti mnozí autoři zahrnují i klášterní reformu a observantní hnutí.²⁸ Proti jejich ztotožnění s *devotio moderna* se

²⁵ Krzysztof OŽÓG, *La piété dans le milieu cracovien à la fin du XIV^e et au début du XV^e siècles*, tamtéž, s. 187-209.

²⁶ Marie-Luise FAVREAU-LILIE, *„Devotio moderna“ in Italien? Kontakte zwischen „Prag“ und Venedig im 14./15. Jahrhundert und die Suche nach neuen Wegen der Frömmigkeit in Venetien*, tamtéž, s. 301-330.

²⁷ Stanisław BYLINA, *« Devotio moderna » et dévotion des masses chrétiennes en Europe centrale aux XIV^e-XV^e siècles*, tamtéž, s. 211-224.

²⁸ Gisela DROSSBACH, *Die sogenannte „Devotio moderna“ in Wien und ihre geistigen Träger zwischen Tradition und Innovation*, tamtéž, s. 267-284, nachází ohlasy *devotio moderna* v tzv. vídeňské teologické

vyjádřil Marek Derwich.²⁹ Ve spiritualitě většiny těchto řádů nachází návaznost na vrcholněstředověké myšlenky monastické reformy, nikoliv prvky *devotio moderna* – ať se to týká polských paulínů, augustiniánů nebo samotného *Malogranata*. Jedině právě augustiniáni vzhledem k propojení windesheimské kongregace s bratrskými domy Nizozemí a Vestfálska si mohou činit nárok na označení *devotio moderna* v užším smyslu.³⁰ Ve střední Evropě nenašli bratři společného života podmínky (s výjimkou osamocенého domu v Chełmnu), o to větší význam mělo nejen pro slezské a polské sousedy šíření reformních augustiniánských statut z Roudnice.

Význam českého hnutí „nové zbožnosti“ i pro okolní oblasti vychází najevo z většiny textů sborníku. Že v Nizozemí a v Čechách došlo v poslední třetině 14. století k synchronnímu útoku na zaběhnuté pořádky náboženského života, nezpochybňuje patrně nikdo. Shoda v tom, co z českého reformního hnutí vlastně lze označit jako paralelu nizozemské *devotio moderna*, však nepanuje ani po göttingenské konferenci, ze které sborník vzešel. Někdy se pozornost upírá na semireligiózní komunitu Milíčova Jeruzaléma, jindy na augustiniánskou reformu vycházející z Roudnice, anebo se do třetice možných pohledů pod hlavičku *devotio moderna bohemica* zahrnuje celé české reformní hnutí, ne-li celá religiozita lucemburské epochy. V tomto posledním případě by se jevilo vhodnějším – jak to na jiném místě učinil Stanisław Bylina – odlišit *devotio moderna* jako terminus technicus od „nové zbožnosti“ jako označení širokého proudu spirituálních inovací 14. století, proudu, který se nekryje ani s reformním hnutím.³¹ Řešení hádanky spojené s definicí však může podle mého názoru přinést jediné strukturální komparace zaměřená na náboženské jednání a jeho předpoklady v ideové i v institucionální sféře. S oporou v citovaných Gerwingových či Bylinových studiích se kloním k restriktivnímu vymezení české *devotio moderna*. Nejnověji vyjádřil obdobný, ba ještě radikálnější názor Pavel Spunar.³² Termín *devotio moderna* pro Čechy zcela odmítl, neboť je vzhledem k jinak rozloženým akcentům zavádějící. Místo něj navrhuje

škole a v melcké reformě benediktinských klášterů. Zvláštnost vídeňské *devotio* pak vidí právě ve spojení klášterů s univerzitou a také se zeměpánem.

²⁹ Marek DERWICH, *Les ordres religieux et le développement de la « nouvelle piété » en Pologne*, tamtéž, s. 171-185.

³⁰ M. GERWING, *Die sogenannte Devotio moderna*, s. 58, připomíná, že pojem *devotio moderna* fungoval např. také jako juristický termín.

³¹ Stanisław BYLINA, *La dévotion nouvelle et le problème de la communion fréquente en Europe Centrale aux XIV^e-XV^e siècles*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 4*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holton, Prague 2002 (dále BRRP 4), s. 31-42, zde s. 31.

³² Pavel SPUNAR, *Česká devotio moderna – fikce a skutečnost*, Listy filologické 127, 2004, s. 356-370; touto publikovanou přednáškou autor antikvoval své starší zamyšlení *K počátkům české devotio moderna*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis (dále AUC-HUCP) 31, 1991, s. 35-39.

mluvit o augustiniánské zbožnosti, čímž chce zohlednit roli reformních kanonií v duchovních dějinách 14. století a zároveň se vyhnout nepřipadnému přenášení pojmosloví z Nizozemí, kam jediné *devotio moderna* patří.³³

Nikdo patrně nechce zpochybňovat podobnost mezi některými současnými proudy a spirituálními koncepty v Čechách a v Nizozemí. Srovnávací kritéria je třeba zvolit s dostatečnou mírou generalizace. Mezi zásadní charakteristiky nizozemské *devotio moderna* patří spolupráce obou větví devótního hnutí, laického a kanovníckého, při uskutečňování spirituálního programu. Bratři a sestry společného života naplňují ideál *vita media* či *status medius*, společný ctnostný život bez řeholních slibů ve společenstvích, která stírají rozdíl mezi zúčastněnými kněžími a laiky.³⁴ Jak bratři, tak reformované augustiniánské kanonie usilují o niterný prožitek víry u svých členů, o osvědčování ctností a „následování Krista“. Na české straně odpovídají takovému duchovnímu profilu dvě instituce, jejichž jména už několikrát padla. Milíčův Jeruzalém, byť na krátkou dobu, dal možnost laikům a kněžím, aby žili společně v kající prostotě. Roudnická kanonie se stala střediskem, z něž proudily snahy o navázání individuálního intenzivního vztahu k Bohu prostřednictvím meditace, nikoliv přehnané askeze. Vzhledem ke vlivu tamních statut lze uvažovat o náběžích k ustavení reformní augustiniánské kongregace. Pokud to historikové budou považovat za dostatečný důvod, aby mluvili o *devotio moderna* v Čechách, je to oprávněné jako metafora, přenesení významu. Po vyjasnění kritérií se spor o novou zbožnost koneckonců přesouvá do oblasti slovíčkaření. Nepovažuji však za badatelsky produktivní používat tento pojem k popisu všech reformních proudů, hnutí a jevů v Čechách ve 14. století.

Důležitý je ovšem rovněž praktický způsob naplňování devótních maxim, protože teprve tady obecná a málo specifická idea provokuje náboženské jednání určitého druhu. *Devotio moderna* vyvinula zvláštní meditativní techniky, *devota exercitia* spojená s knižní kulturou.³⁵ Cestu k pravé zbožnosti viděla v řízené četbě vybraných úryvků z náboženské literatury. Pro účely aktivního a angažovaného „čtení perem“ vznikaly nejrůznější výbory – *rapiaria*, typickými pragmatickými žánry se staly

³³ P. SPUNAR, *Česká devotio moderna*, s. 367.

³⁴ Kaspar ELM, *Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit*, *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, s. 470-496.

³⁵ K této problematice srov. Thomas KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturbesorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (= Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2), Frankfurt am Main 1999.

čtenářské návody a duchovní deníky.³⁶ Nic takového, pokud vím, v Čechách nenajdeme. Tím se ztrácí významná stopa právě v oblasti vzorců náboženského chování. Ostatně dvě centra moderní zbožnosti, Milíčův útulek a Roudnice, nemají navzájem nic společného, nelze u nich nalézt společný kořen – opět na rozdíl od laické a kanovnické větve *devotio* v Nizozemí.³⁷ Jedná se pouze dva paralelní fenomény, srovnatelné s některými rysy západoevropské nové zbožnosti, a patrně z nich nelze vykonstruovat smysluplný koncept *devotio moderna bohemica*. Takové stanovisko nemá popřít individualizaci a důraz na osobní prožitek jako všeobecné trendy zbožnosti pozdního středověku.³⁸ Znamená to pouze, že pod *devotio moderna* spadají jevy odpovídající zvoleným kritériím, a ne všechny proudy, které jsou „moderní“ proto, že se objevily nebo nápadně rozvinuly koncem 14. století. Pojem *devotio moderna* si uchová svou analytickou hodnotu spíše ve své specifičnosti.

Naprosto ale nemá být řečeno, že by v oblasti náboženství a spirituality neexistovaly synchronní shodné rysy napříč pozdněstředověkou Evropou. Patří k nim důraz na duchovní písemnictví v národním jazyce,³⁹ související s rostoucí úlohou laiků v náboženském životě. Nedávno Pavlína Rychterová poukázala na významné paralely mezi Štítného pojetím laického vzdělání a obdobným programem nizozemské *devotio*, kde patřil k hlavním apologetům Gerard Zerbolt van Zutphen.⁴⁰ Srovnání je založeno na studiu konceptů zbožnosti a z nich vzešlé praxe, takže přesahuje rovinu povrchní analogie a působí dosti přesvědčivě. V překladech a adaptacích asketicko-monastických

³⁶ Nikolaus STAUBACH, *Pragmatische Schiffllichkeit im Bereich der Devotio moderna*, Frühmittelalterliche Studien 25, 1991, s. 418-461; TÝŽ, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur. Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen geistlicher Reformtexte im Spätmittelalter*, Ons Geestelijk Erf 68, 1994, s. 200-228.

³⁷ Ani Malogranatum, zhusta zaklínaný zdroj „české“ zbožnosti, nelze přes jeho nesporný význam a značné rozšíření považovat za společného přímého praotce dvou českých zástupců *devotio moderna* tak, jak jsme ji vymezili.

³⁸ Jak ukázal Krzysztof BRACHA, *Der Einfluß der neuen Frömmigkeit auf die spätmittelalterliche Kritik am Aberglauben im Reformschrifttum Mitteleuropas*, in: Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter, s. 225-248, ideál zbožnosti, která se podobala myšlenkám *devotio moderna*, aplikovali i autoři pozdněstředověkých spisů proti pověrám, když pod pojem *superstitio* zahrnovali i projevy vnějškové zbožnosti, lpění na liturgii a sakramentech bez osobního prožitku. Nedomnívám se, že by to bylo důvodem zahrnout je do jakéhosi širokého proudu *devotio moderna*, protože pak by sem patřil téměř každý dobový zbožný projev. Ostatně rysy individualizace nachází Stanisław BYLINA, *Jednostka i zbiorowość w pobożności ludowej Europy środkowowschodniej w późnym średniowieczu*, in: Człowiek w społeczeństwie średniowieczym. Red. Roman Michałowski, Warszawa 1997, s. 119-131, také v tzv. lidové zbožnosti.

³⁹ Problematiky si povšiml již F. M. BARTOŠ, *Hus, loldarství a devotio moderna v boji o národní bibli*, in: Týž, *Ze zápasů české reformace*, Praha 1959, s. 37-45.

⁴⁰ Pavlína RYCHTEROVÁ, *Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Einige Überlegungen zur Debatte über die sog. böhmische Devotio Moderna*, in: Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 219-237.

spisů se u Tomáše ze Štítného stírá rozdíl mezi duchovním (řeholníkem) a laikem, což jej ještě více sblíží s *devotio moderna*. Odstup od evangelizačního programu předhusitského a husitského kazatelského hnutí zvyšuje důraz na vlastní četbu věřících, nikoliv jen přijímání poselství z kazatelny.

Zdá se tedy, že pro naše další úvahy bude nutné vymezit české reformní hnutí vůči jiným soudobým reformním snahám, v tom i vůči proudům podobným v některých rysech *devotio moderna*. Aniž by bylo nutné znovu a jinak konstruovat českou „novou zbožnost“, bude užitečné podívat se ve vší stručnosti na profil augustiniánské spirituality. Jako pramen může posloužit nedávno vydaný spis předního zástupce moderního pojetí zbožnosti, roudnického převora Petra Clarificatora. Jeho *Compendium honeste vite* je instrukcí k duchovnímu životu, sepsanou pro arcibiskupa Jana z Jenštejna, kterému Clarificator sloužil jako kaplan.⁴¹ Na rozdíl od Petrova *Dietaria*, jehož jádrem je komentář ke statutům,⁴² překračuje tedy obzor konventu a přes jeho osobní tón mu můžeme přiznat určitý univerzálnější apel.

Svůj plán duchovního života rozvrhuje Petr do tří částí. První se zabývá vnější disciplínou, tedy tomu, čemu se ve středověku říkalo *exterior homo*, druhá duševními hnutími a cvičením (*homo interior*) a třetí pak časnými věcmi, tedy pozemským zaměstnáním. Petr Clarificator se shoduje s *devotio moderna* v základní tendenci, totiž v tom, že se zabývá výhradně individuální zbožností. Nezajímají ho církevní obřady ani svátosti, zaměřuje se na prožitek jednotlivce, na jeho duševní nastavení, osobní vztah k Bohu a starost o bohublý život. Soudím, že tomu tak není pouze proto, že dílo vzniklo jako osobní naučení jednomu konkrétnímu člověku. Nastíněný program zbožnosti má obecnou platnost, přestože je v detailech přizpůsobován povaze arcibiskupa Jenštejna, kterého převor Petr osobně dobře znal. Pastorační povinnosti svého svěřence zmiňuje jaksi mimochodem jako něco daného, avšak víceméně akcidentálního. Samotné *Compendium* se nezaměřuje na Jenštejnovu funkci v církvi, ale na jeho soukromý duchovní život, a v tomto smyslu se naučení týká každého člověka, jehož duše je obrazem božím.

⁴¹ Spis vydal Jaroslav KADLEC, *Petr Klarifikátor, duchovní vůdce a životopisec arcibiskupa Jana z Jenštejna*, Sborník Katolické teologické fakulty [1], Praha 1998, s. 101-150, edice na s. 115-133. Kadlec též naznačil vazby díla k Petrovu životopisu Jana z Jenštejna, jehož novou edici na základě zapomenutého rukopisu zpracovala Helena KRMÍČKOVÁ, *Petri Clarificatoris Vita domini Iohannis, Pragensis archiepiscopi tercii*, in: Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k poctě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 441-461.

⁴² Srov. Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum propectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans I* (= Studia Copernicana 25), Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 80, č. 155, a J. KADLEC, *Petr Klarifikátor*, s. 101-102.

Základem vši zbožnosti je pro Petra napodobení Krista, který dal svým pozemským životem příklad všem křesťanům.⁴³ V souladu se scholastickou zvyklostí shrnuje své východisko do sentence s náznakem rýmu a s oporou v aristotelské filosofii požaduje, aby Bůh byl *causa efficiens, formalis i finalis* křesťanského života.⁴⁴ První podmínkou by bylo opovržení světem, *contemptus mundi*, nicméně k tomu se autor svého žáka zdráhá nabádat, neboť je v tomto bodě již více než horlivý. Ovšem, jak Petr upozorňuje, spíše než rozháraná duše prospívá člověku klid. Ani přísnou askezi nepovažuje autor za ideální. Nerozumné posty a bdění do úmoru oslabují mysl i tělo natolik, že nakonec škodí duchovnu.⁴⁵ Jinak je ovšem vnější disciplína nanejvýš žádoucí: „*nesluší se hledět na to, po čem se nesluší toužit*“, píše Petr a vzápětí požaduje stejnou zdrženlivost i v hovoru. Jazyk je totiž dobrým služebníkem, pouze když si jej člověk drží pod dohledem: proto jej také příroda uzavřela za dvojí závoru, za rty a za zuby. Pomluvy, žertíky ani šuškáni nejsou v žádném případě povoleny.⁴⁶

„*Co však pomůže tělesná disciplína bez disciplíny duše?*“, ptá se řečnický Petr Clarifactor na počátku druhého oddílu svého spisku.⁴⁷ Vždyť i záslužnost vnějších skutků se řídí vnitřními hnutími mysli. Více než ošemetný tělocvik, jemuž je třeba holdovat s mírou, doporučuje duchovní cvičení – *pietatis exercicia*.⁴⁸ Petr se zde snad nejvíce blíží učení *devotio moderna*. Je-li život duchovní bitva, pak štítem věřících má být ustavičná modlitba, kterou doporučuje stejně ráno jako večer. Zbožný život má mít člověk neustále na paměti, vždyť „*nepostupovat znamená ustupovat*“. ⁴⁹ Velký význam přiznává Petr Clarifactor zbožné četbě, neboť zde je třeba nejdříve hledat spasitelnou moudrost a vzdělání. Nezachází však do hloubky a do podrobností, nechce podat návod ke každodenní četbě, jaké vznikaly v prostředí západoevropské *devotio*. Vedle bádání

⁴³ „*Hoc igitur, inquam, speculum nobilissimum et totius sanctitatis exemplar perfectissimum arcus imprimite cordi vestro et mores et actus eiusdem piissimi Salvatoris*“, J. KADLEC, *Petr Klarifikátor*, s. 116.

⁴⁴ „*...omnia fiant, ut a deo incipiant, secundum deum proficiant, secundum et in eodem perficiantur, ut ipse sit causa vite vestre efficiens, formalis pariter et finalis*“, tamtéž, s. 117.

⁴⁵ „*Si enim, unde sententia est, vigilie et ieiunia et alia huiusmodi tantum ex indiscrecionis vicio sic aguntur, ut vel deficiente spiritu vel languesciente corpore spiritualia impediuntur, qui sic facit, corpori suo tollit boni operis premium, spiritui affectum, proximo exemplum, honorem deo, sacrilegus est horum omnium in deum reus*.“ Tamtéž, s. 117-118.

⁴⁶ Tamtéž, s. 118-119.

⁴⁷ „*Quid enim prodest disciplina corporis sine disciplina mentis?*“, tamtéž, s. 120.

⁴⁸ „*In hiis enim vere sanctitatis et pietatis exercitium, que ad omnia nobis est, consistit, nam exterior exercitatio utilis quidem est, sed ad modicum, ymmo sit plerumque nociva, nisi cum diligenti agatur cautela*.“ Tamtéž, s. 120.

⁴⁹ Tamtéž, s. 122-123, citát („*non progredi est regredi*“) na s. 123.

v knihách staví radu a poučení od moudrých mužů,⁵⁰ a *leccio* se v jeho textu brzy stává metaforou. Celý svět je totiž jako kniha, v níž se zračí nesmírná moudrost Stvořitele, a je-li kdekoliv cosi dobrého, vděčíme za to jedině Bohu. I dále se čtení objevuje v doprovodu mluveného slova jako zdroj poučení. Jedním dechem Petr připomíná i častou a pokornou modlitbu, neznamena to však, že by četbě patřilo místo mezi meditačními technikami. Studium zbožných spisů slouží především jako pojistka proti svévolným nápadům.⁵¹

Přesto ale Petr trvá na ustavičném zdokonalování a duchovním cvičení. Nechce být přehnaně přísný, dbá na uměřenost a rovnováhu. Zabývá-li se člověk něčím vnějším, má hledět, aby to bylo k prospěchu duše, a při péči o duši zase nezapomínat na tělo.⁵² Osten míří patrně proti přísnému, avšak bezduchému umrtvování těla, které je více ostentativní než upřímně zbožné.⁵³ Ostatně křesťanský život, to je především stav mysli. Soukromá zbožná cvičení lze provádět kdekoliv a volit je podle okolností tak, aby člověk využil příležitosti, jež se mu zrovna nabízí. To ale současně znamená, že má člověk myslet na svůj duchovní prospěch neustále a v každé situaci: „*Na všech místech a v každý čas je třeba usilovat o postup ducha.*“⁵⁴ K tomu patří každodenní sebezpytování a rozjímání – *discussio cottidiana* a *frequens consideracio*.⁵⁵ V závěru svého spisu Petr Clarificator cituje z díla svého spolukanovníka Richarda o způsobech kontemplace.⁵⁶ Zdá se tedy, že se otázkou individuální zbožnosti v roudnické kanonii zabývali systematicky. Spirituální ideál augustiniánů nebyl spekulativní, ale spíše

⁵⁰ „*Et quamquam ad hec videatur necessaria librorum sacrorum frequens leccio, in qua primum querendum, quod maturis ad salutem, quod vehemencius incitat ad amorem et quod plus facit ad edificacionem, spiritualium tamen et probatorum virorum, qui astucias sathane non ignorant, non desit consilium et collacio,*“ tamtéž, s. 121 (interpunguji odlišně od edice).

⁵¹ „*Deinde recurrite ad doctrinam leccionis et vive vocis et diligenter cavete, ne pro tollendo impedimento sensu proprio utamini remedio, quod maioris impedimenti fiat occasio. Supra omnia orate desideranter, humiliter, frequenter, confidenter, ut qui dedit mandatum, interpretetur canonem, quem condidit...*“, tamtéž, s. 125.

⁵² „*...in exteriorum occupatione de interioribus sollicitu, in interiorum sollicitudine exteriorum non oblitus*“, tamtéž, s. 129.

⁵³ Petr tady varuje před hříchem, který se skrývá pod žíněným rouchem a hlavou posypanou popelem – „*sub cilicio et cinere*“. Tamtéž, s. 131.

⁵⁴ „*In omni loco et tempore spiritualis profectus sit querendus.*“ Tamtéž, s. 128. Srov. tamtéž: „*Contigit namque, ut homo proficiat, dum deficere timet, ut cum sibi non datur devocionis oportunitas, tamen humiliacionis occasio vel pietatis exercitium vel cuiusvis alterius virtutis, in quibus frequencius cercior est remuneracio, quam que proprio motu procuramus.*“ Bylo by poučné znát rozdíl, jaký Petr vidí mezi devocio, humiliacio, pietas, soudím vak, že to z jeho textu není možno přesně zjistit. V každém případě je tu ale znovu řeč o duchovních cvičeních, aniž by byla specifikována.

⁵⁵ Tamtéž, s. 130.

⁵⁶ Tamtéž, s. 132.

intuitivní, kanovníci upřednostňovali modlitbu před disputací, ponížené vzdechy před rozumovými argumenty a sklíčenost před vědeckým zkoumáním.⁵⁷

Probírka hlavních tezí a tendencí *Compendia honeste vite* potvrdila, že lze-li mluvit o období *devotio moderna* v Čechách, patří sem jistě augustiniánská kanonie v Roudnici nad Labem a její představitelé. Zbožnost, kterou propagují, hledá střední cestu mezi světským životem a poustevnickou askezí. Exkluzivita mnišství v přístupu ke spáse tu již nenachází místo. Křesťan je ovšem povinen mít Boha neustále na paměti, zbožné úkony se mají odehrávat především v jeho nitru – Petr Clarificator v této souvislosti hovoří o kartouze srdce (*karthusia cordialis*).⁵⁸ Uměřenost, introspekce, modlitba a ustavičnost, zkrátka religiozita prostá excesů odpovídá pojetí nizozemského hnutí *devotio moderna*. Nicméně v roudnickém případě chybí tak konkrétní pragmatický program, jaký vyvinuli zbožní bratři v dolnorýnském prostředí. V *Compendiu* se setkáváme vlastně jen s teologií zbožnosti, zaměřenou na osobní prožitek víry. Návod k praktickým úkonům, k náboženskému jednání zůstává příliš obecný, stejně jako je obecně křesťanská i mravouka, z níž autor vychází.⁵⁹ Pomyslný katalog ctností by se příliš nelišil od husitského, ale i jakéhokoliv jiného křesťanského náhledu na věc v dané době.

Pro typologii je proto spíš než obsah důležitá strategie jeho naplňování. U české nové, resp. augustiniánské zbožnosti (ponechávám teď stranou Milíče a Jeruzalém) nenacházím období meditativní praxe a jejích písemných pomůcek, jak jsou známy ze severozápadní Evropy. Ani ohled na laický živel a jeho povznesení nestál zřejmě u roudnických augustiniánů v popředí. Šíření reformního programu probíhalo po řádové linii, působením komentovaných statut, a nevymykalo se tak jiným soudobým a pozdějším observantním hnutím.⁶⁰ Zdá se, že tak „moderní“ náboženské koncepce nemohly proniknout do povědomí širších vrstev společnosti. Augustiniáni, kartuziáni a další nositelé aktuálních spirituálních tendencí v oblasti řeholních společenství patrně

⁵⁷ „In hoc opere magis opus est conpuncionis quam profunda investigatione, suspiriis quam argumentis, oracione quam disputacione.“ Tamtéž, s. 132.

⁵⁸ J. KADLEC, *Petr Klarifikátor*, s. 128.

⁵⁹ Jistěže autor v křesťanské tradici akcentuje to, co potřebuje, i *devotio moderna* si z patristiky účelově vybírala, avšak produktem cíleně namátkového čtení církevních otců byly specifické duchovní deníky. Srov. Nikolaus STAUBACH, *Reform aus der Tradition: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Devotio moderna*, in: *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*. Hg. von Hagen Keller, Christel Meier und Thomas Scharff (= Münstersche Mittelalter-Schriften 76), Münster 1999, s. 171-201; TÝŽ, *Diversa raptim undique collecta: Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der Devotio moderna*, in: *Florilegien, Kompilationen, Kollektionen*. Hg. von Kaspar Elm (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 15), Wiesbaden 2000, s. 115-146.

⁶⁰ Petrovu reformní činnost v augustiniánském řádu a jeho vizitaci připomíná J. KADLEC, *Petr Klarifikátor*, s. 101.

nekladli nijak silný důraz na kázání. To je snad nejzásadnější rozdíl proti českému reformnímu hnutí, personifikovanému Husovými předchůdci a Mistrem Janem samotným. Jeví se to tak při současném stavu poznání, které ale bude nutné v oblasti kazatelské literatury podstatně prohloubit. Pokud je mi známo, nebyl dosud zkoumán homiletický traktát roudnického kanovníka Matouše Berana, dochovaný v rukopise Knihovny Národního muzea.⁶¹

Představy o působení *devotio moderna* na dobové kazatelství tak zůstávají dosti mlhavé. Spojnice mezi principy nové zbožnosti a díly některých kazatelů se pokusil vysledovat Hervé Martin.⁶² Zdá se, že jím uváděné spirituální obsahy a tendence jdou na vrub spíše reformovanému františkánství než *devotio moderna*. Její vymezení ostatně je oproti tomu, s kterým pracujeme zde, příliš široké. Bez ohledu na to nicméně Martinovy postřehy stojí za úvahu. Zatímco na počátku 15. století nachází ve sledovaném materiálu převážně žánr scholastického *sermo modernus*, během století se dostává do popředí patristická homilie. Souvisí to s respektem k biblickému textu, který má být úhelným kamenem všeho kázání. Kazatelé postupně upouštějí od instrumentálního užití autorit, masivního a přitom mechanického, pomalu se vytrácejí i exempla a podobné výrazové prostředky, „knihu světa“ nahrazuje kniha boží.⁶³ Spolu s tím upadá v nemilost spekulace a lidské, pozemské vědy.⁶⁴ Podobné tendence bychom našli i v husitském kazatelství.⁶⁵ Zdá se mi, že spíše než stopu nizozemské *devotio moderna* tu nacházíme jakýsi substrát dobově aktuální religiozity, již je *devotio moderna* jen jedním konkrétním výrazem. Ukazuje na to i Martinův výčet motivů, které považuje v kázáních za moderní: útok na city, dolorismus, christocentrismus, následování Krista v každodenních praktikách, hlad po eucharistii, striktní morální nařízení.⁶⁶ To jsou vesměs myšlenky a akcenty obecnější platnosti, z nichž se napájely reformní či „moderní“ proudy náboženského života pozdního středověku.

⁶¹ Jaroslav KADLEC, *Literární činnost roudnických augustiniánů kanovníků*, in: Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové. Vyd. Ivan Hlaváček, Jan Hrdina, Jan Kahuda a Eva Doležalová, Praha 1998, s. 221-225, zde s. 224. K Matoušovi F. M. BARTOŠ, *Z rukopisů muzejních II. 3. Matouš Beran, roudnický augustinián a spisovatel*, ČNM 101, 1927, s. 13-15, o jeho exilu Jan SEDLÁK, *Po stopách Husových odpůrců*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 141-169, zde s. 148.

⁶² Hervé MARTIN, *Devotio moderna et prédication (début XV^e - début XVI^e s.)*, in: La dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^e siècle. Ed. Jean-Marie Cauchies (= Publication du Centre européen d'études bourguignonnes 29), Neuchâtel 1989, s. 97-110.

⁶³ Tamtéž, s. 99-100.

⁶⁴ Tamtéž, s. 107.

⁶⁵ Srov. zatím Zdeněk UHLÍŘ, *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky*, <http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm>.

⁶⁶ Hervé MARTIN, *Devotio moderna et prédication*, s. 102-106.

Individualizace zbožnosti, její odpoutání od scholastické učenosti a důraz na praktickou náboženskou nauku sloužící spáse jedince jsou principy, které zařazují také augustiniánskou spiritualitu v Čechách do širšího spektra náboženské reformy. Vzhledem k těsné vazbě augustiniánských kanonů, zvláště Roudnice na český episkopát lze říci, že jde o proud blízký tzv. arnoštovské reformě. Pokud jde o média šíření, zdá se, že tato větev „nové“ zbožnosti příliš neovlivnila dobovou kazatelskou scénu. Na rozdíl od husovského kazatelského hnutí také tento proud zůstal zcela na půdě ortodoxie. Chceme-li však obsáhnout celou šíři reformních a nonkonformních proudů náboženského života, nelze přehlédnout výrazný fenomén dobového disentu, klasifikovaného církví jako kacířství. Sekta valdenských stojí na opačném pólu snah o změnu zaběhnuté církevní a náboženské praxe, než tzv. *devotio moderna*. Chceme-li alespoň rámcově zmapovat krajinu náboženské reformy v Čechách v době spějící k roku 1400, musíme po vnitrocírkevní reformě věnovat pozornost heterodoxní opozici. Otázka zní, jak se potulní valdenští kazatelé pokoušeli ovlivnit své současníky a do jaké míry mohli být úspěšní.

Valdenští – spásná alternativa?

Málokterá oblast našich středověkých dějin změnila vlivem bádání posledních několika desetiletí svou tvář tolik jako sektářství před husitskou revolucí. Když psal Rudolf Holinka roku 1929 své průkopnické dílo na toto téma,⁶⁷ neměl k dispozici více než dva zlomky inkvizičních protokolů, několik soupisů kacírských článků (jejichž textová tradice je složitá a výpovědní hodnota tudíž sporná) a roztroušený materiál úředního charakteru, pocházející zejména z činnosti mladého pražského arcibiskupství.⁶⁸ Z výsledků inkvizičního soudu byl tehdy znám jeden list tzv. Fragmentu z Göttweigu, který obsahuje záznamy z činnosti inkvizice v jižních Čechách ve 30. letech 14. století a byl objeven a vydán Ferdinandem Menčíkem roku 1891.⁶⁹ Druhým zlomkem byl tzv. Fragment C, který vydal roku 1899 Josef Truhlář a který informuje o výsledku valdenských v 90. letech 14. století v severozápadních Čechách.⁷⁰ Teprve roku 1957 Ivan Hlaváček zveřejnil další list protokolů, jež objevil v brněnském archivu a datoval do roku 1337.⁷¹ Tentýž historik před deseti lety vydal edici dalších dvou zlomků (označovaných A a B) ze Strahovské knihovny, náležejících pro změnu do 90. let 14. století.⁷² Nejrozsáhlejší zlomek protokolů našel, resp. znovuobjevil již roku 1973 Alexander Patschovsky v klášterní knihovně v Heiligenkreuzu.⁷³ Kodikologickým rozbořem navíc dokázal, že zlomky z Heiligenkreuzu, Göttweigu a Brna byly původně součástí jednoho rukopisu, který vznikl pro potřeby inkvizičního úřadu v polovině 14. století. Patschovsky také upozornil na dva další rukopisy spojené s českou inkvizicí

⁶⁷ Rudolf HOLINKA, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Sborník Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě 6, 1929, s. 125-313. Před Holinkou se tématu věnovali Augustin NEUMANN, *České sekty ve století XIV. a XV.*, Velehrad 1920, a L. DOMEČKA, *Valdenští v jihovýchodních Čechách*, Tábor 1921.

⁶⁸ Jedná se především o formulářovou sbírku Arnošta z Pardubic, kterou vydal Ferdinand TADRA, *Cancellaria Arnesti. Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs Arnest von Pardubic*, Archiv für österreichische Geschichte 61, 1880, s. 267-597. Jednotlivé soudní případy, na kterých se podíleli také inkvizitoři, obsahují také *Soudní akta konsistoře pražské. Acta judiciaria consistorii Pragensis*. Ed. Ferdinand TADRA, sv. 1-7, Praha 1893-1901.

⁶⁹ Ferdinand MENČÍK, *Výslech Valdenských r. 1340*, Věstník Královské české společnosti nauk 1891, tř. I, s. 280-287. Standardní vydání přináší *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*. Hg. von Alexander PATSCHOVSKY (= Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11), Weimar 1979, s. 229-238.

⁷⁰ Josef TRUHLÁŘ, *Paběrky z rukopisů Klementinských XXVI. Zlomek akt inkvizice Waldenské v Čechách z let 1393-1394*, Věstník České akademie 8, 1899, s. 353-355; nově vydal Ivan HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 109-131, zde s. 130-131.

⁷¹ Ivan HLAVÁČEK, *Inkvizice v Čechách ve 30. letech 14. století*, in: *Československý časopis historický* 5, 1957, s. 526-538; nově vydal A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 238-255.

⁷² Vydal I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 124-130.

⁷³ Srov. A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 9-11; edice tamtéž, s. 175-238.

a zpřístupnil jejich podstatné části. Jde o linecký rukopis 177, původně inkvizitorskou příručku Jana Padovského, činného v pražské arcidiecézi kolem poloviny 14. století,⁷⁴ a především o příručku jeho předchůdců Koldy z Koldic a Havla z Jindřichova Hradce, obsahující mimo jiné formuláře listin papežské inkvizice pro Čechy z doby od roku 1318 do poloviny 14. století.⁷⁵

Nálezy nových pramenů a jejich pečlivé vytěžení zásadně změnilo – nebo by mělo změnit – pohled na náboženské dějiny lucemburských Čech. Idylická doba Karla IV. byla svědkem masivního pronásledování tisíců osob z důvodu náboženského přesvědčení či neposlušnosti vůči církvi. Protože kacíři sami v předhusitských Čechách a na Moravě nezanechali žádné písemné stopy, zůstává jedinou možností studia právě výzkum pramenného materiálu pocházejícího z činnosti inkvizice. Shromáždění a utřídění svědectví o vyšetřování hereze může ukázat intenzitu pronásledování v čase a v prostoru a tím nepřímou naznačit také to, kde aktivita kacířů dosahovala vrcholu a kde se naopak blížila nule.⁷⁶ Je ovšem třeba mít na paměti, že působnost inkvizice byla poměrně široká. Inkvizitoři stíhali prakticky všechny delikty neposlušnosti vůči církvi. Znamená to, že vystoupení inkvizitora nemusí vždy indikovat přítomnost valdenských. Existovali totiž i kacíři, jejichž vyznání nelze označit za vysloveně valdenské, třebaže můžeme předpokládat, že valdenští tvořili mezi heretiky pronásledovanými v Čechách početně největší skupinu. Navíc je v pramenech doložena řada případů, kdy inkvizice pronásledovala provinilce zcela jiného druhu, než byli příslušníci náboženských hnutí podobných valdenským. Cítila se totiž povolána zakročit i proti rouhačství a blasfemii všeho druhu, bludným názorům učenců a všemu jednání namířenému proti církevní autoritě. I přesto a navzdory neúplnosti dochovaných pramenů lze s nezbytnou opatrností načrtnout strukturu pronásledování hereze během 14. století. Nepokládám za nutné vypočítávat tu všechny inkviziční kampaně od událostí spojených se suspenzí Jana IV. a s počátky stálé papežské inkvizice v roce 1318 přes převzetí dohledu nad čistotou víry funkcionáři arcidiecéze za Arnošta z Pardubic až po přelom 14. a

⁷⁴ Tamtéž, s. 259-317.

⁷⁵ Alexander PATSCHOVSKY, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 3), Berlin – New York 1975.

⁷⁶ Opírám se zde – místy i doslovně – o svůj příspěvek *Die Waldenser in Böhmen und Mähren im 14. Jahrhundert*, in: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“. Hg. von Albert de Lange und Kathrin Utz Tremp (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006, s. 131-160.

15. století.⁷⁷ Namísto toho se pokusím načrtnout celkový obraz vypovídající o rozšíření heretiků v Českém království té doby.

Poměrně příznivý stav pramenů umožňuje postihnout geografické rozšíření hereze v Čechách.⁷⁸ Celkově můžeme hovořit o čtyřech hlavních enklávách hereze v Čechách: Praha, jih s Jindřichovým Hradcem, Budějovicemi a Pískem, východ s Hradcem Králové a severozápad se střediskem v Žatci. O Moravě lze v této souvislosti říci jen málo konkrétního. Jako valdenská místa se ukazují Znojmo a Jihlava, která ostatně patřila k východní části jindřichohradeckého valdenského teritoria. Heretickou metropolí svého druhu – podobně jako Praha nebo Hradec Králové – představovalo Brno, kde se můžeme setkat se všemi skupinami kacírů od valdenských přes beghardy až po pouhé blasfemisty. Vezmeme-li v úvahu zlomkovitost pramenné základny, pak i tyto jednotlivé doklady dovolují domněnku, že situace přinejmenším na jihu Moravy byla podobná jako v Čechách a že i zde – ostatně jako v bezprostředním sousedství, v Rakousích – došli valdenští značného rozšíření.⁷⁹

Větším problémem je určit intenzitu inkviziční činnosti na časové ose. Můžeme patrně předpokládat, že valdenští sídlili v Čechách od 13. století a že přežili až do vypuknutí husitské revoluce. Žili v ilegalitě a jejich existence se asi vyznačovala kontinuitou bez ohledu na to, jestli díky inkvizitorům vstoupili do světla písemných pramenů, nebo ne. Rozsáhlejší zákroky proti kacírům můžeme datovat do 30.-40. let a pak do 90. let 14. století, přičemž ale musíme počítat s poměrně silnou inkviziční činností během celého 14. století, obzvláště v letech dvacátých a na počátku let padesátých. Jinou otázkou je doktrinní rozčlenění pronásledovaných.⁸⁰ Jak jsem již naznačil, zdaleka ne všichni předvolaní nebo obžalovaní byli příslušníky klasických „kacířských“ hnutí. Spektrum zahrnuje duchovní, kteří drželi neprávoplatně své prebendy; ty, kteří ve svých kázáních šířili bludy (což zhusta znamenalo, že kázali proti privilegiím mendikantských řádů); lidi, kteří navzdory exkomunikaci (ať už na ně byla uvalena z jakéhokoliv důvodu) pokračovali v původním způsobu života; rouhače, již se

⁷⁷ K okolnostem zavedení papežské inkvizice v Čechách A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, s. 15-46, a Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Biskup Jan IV. z Dražic*, Praha 1992, s. 86-89, 92-98, 109-116. Přehled o činnosti inkvizice v předhusitských Čechách podává Alexander PATSCHOVSKY, *Ketzer und Ketzerverfolgung in Böhmen im Jahrhundert vor Hus*, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32, 1981, s. 261-272, TÝŽ, *Die Anfänge*, s. 15-29 a užitečná regesta in: TÝŽ, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 123-130. Přehled doložených zásahů inkvizice v jednotlivých periodách 14. století jsem se pokusil sestavit ve studii *Die Waldenser in Böhmen und Mähren*, s. 141-146 s mapou na s. 142.

⁷⁸ Viz k tomu A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 83-86, a mapu tamtéž.

⁷⁹ O kontaktech valdenských do Rakous A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 34, pozn. 75. Další doklad uvádí I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 129, ř. 11-12.

⁸⁰ Srov. A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 24-48.

– často v hospodě – lehkomyšlně vyjádřili o Bohu nebo víře; muže, kteří upadli v podezření kvůli svému podivnému životnímu stylu, jakož i ty, kteří se vyhýbali přijímání, zpovědi a návštěvě kostela; bekyně a beghardy podezřelé z toho, že ve svých domech holdují kacířským rejdům; a konečně také valdenské věřící a jejich mistry.

Valdenští se se značnou pravděpodobností v Čechách usadili už ve 13. století.⁸¹ Dvě zahraniční svědectví, Pasovský anonym a kremžský heresiarcha Neumeister (1315), mluví o tom, že tato sekta je v Čechách mimořádně rozšířená. To dobře koresponduje se skutečností, že již kolem roku 1300 měli valdenští vybudovanou fungující organizaci, která byla s to dodávat kazatelský dorost a starat se o jeho vzdělání.⁸² Česká inkvizice měla po roce 1318 k dispozici písemné pomůcky sestavené speciálně pro pronásledování valdenských kacířů. Přesto se v rukopisné inkviziční příručce objevují jména *Waldenses* nebo *Pauperes de Luduno* pouze v písemnostech nečeské provenience.⁸³ Konfesní příslušnost raných domácích heretiků tak zůstává v říši domněnek. To se mění počínaje 30. léty s dochovanými vyšetřovacími protokoly. S jistotou můžeme s jejich pomocí lokalizovat valdenské v jižních Čechách (Budějovice, Jindřichohradecko, Prachatice) a v Praze, valdenstvím bylo ovlivněno také kacířství některých brněnských bekyní.⁸⁴ Sluší se přitom poznamenat, že valdenští vykazovali vysoký stupeň mobility, takže stěhování a přesuny mezi Hradcem Králové a Prahou nebo Ostrovem nad Ohří a Budějovicemi, nebo dokonce imigrace z Falce nebyly asi žádnou výjimkou.⁸⁵ Ale teprve ve druhé polovině 14. století narazíme na explicitní označení kacířů jako valdenských. Arcibiskup Jenštejn mluví roku 1381 o „sektě oněch zatracených valdenských sedláků“, při výsleších vedených v 90. letech mluví chomutovští kacíři sami o sobě jako o *secta Waldensium*.⁸⁶

Rozšíření valdenských se tedy kryje s výše načrtnutými hlavními oblastmi postiženými inkvizicí, resp. herezí. To nepřekvapuje i vzhledem ke skutečnosti, že valdenští tvořili největší skupinu mezi pronásledovanými a že jejich učení mělo patrně

⁸¹ K valdenským v Čechách ve 14. století srov. vedle již citované literatury také příslušné pasáže syntetických prací: Jean GONNET – Amedeo MOLNÁR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, s. 154-158, Amedeo MOLNÁR, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, 2. vyd., Praha 1991, s. 132-138, nebo Euan CAMERON, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford – Maiden 2000, s. 112-118.

⁸² A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 21 a 80.

⁸³ Např. A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, Č. 4, 6, 30, s. 102, 106-107, 140.

⁸⁴ K tomu A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 24-41.

⁸⁵ Tamtéž, s. 251, 181 a 207.

⁸⁶ „secta ... illorum rusticorum Waldensium damnatorum“, Jaroslav V. POLC – Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, č. XXIX,3, s. 215; I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 128 a 130.

jistý vliv i na ostatní obviněné, ať už šlo o begardy a bekyně, nebo o laické myslitele s vlastním názorem na tajemství víry. Ve zlomcích výsledků Havla z Jindřichova Hradce se objevuje asi 300 jmen, z nichž 180 označuje s jistotou valdenské; u dalších 40 podezřelých osob nelze příslušnost k sektě blíže určit. Podle extrapolace Alexandra Patschovského muselo být mezi listy 151 a 238 rukopisu, z něhož pocházejí zlomky protokolů, zaznamenáno asi 4000 podezřelých, mezi nimi více než 2600 valdenských.⁸⁷ A tato čísla by bylo možno násobit ještě 2,7 za předpokladu, že prvních 151 listů rovněž obsahovalo zápisy o výsledcích.

Počet lidí, kteří ve 30. a 40. letech 14. století přišli do styku s inkvizicí, je tedy obrovský. Kdo byli tito lidé? Co do národnosti se jednalo téměř výlučně o Němce, jak to pomocí rozboru osobních jmen doložil opět A. Patschovsky. Čtyři slovanská jména, na něž mezi valdenskými narazíme, mohou dokazovat jak infiltraci Čechů do sekty, tak pronikání českých jmen mezi německé obyvatelstvo.⁸⁸ Otázka sociálního statutu valdenských⁸⁹ odkazuje na vesnické a městské prostředí. Do šlechtických kruhů jejich učení zdá se neproniklo, ve městech a na venkově však našli přívržence ve všech vrstvách až po ty nejvyšší. Jsou doloženy vesnice a dokonce města (Prachatice), která byla údajně zcela valdanská. Většina valdenských náležela zřejmě k selskému stavu, pojem *rustici* se někdy objevuje jako ekvivalent pojmu *heretici*.⁹⁰ K sektě ale náleželi také venkovští i městští řemeslníci, stoupence nacházela valdanská agitace i mezi patriciátem. Oprávněně se můžeme domnívat, že k valdenství přestupovaly často celé rodiny a že v důsledku toho sahalo sociální spektrum sektářů od konšelů až po služební personál. Mezi městem a vesnicí probíhala živá komunikace a mobilita, kladně tu působily také rodinné vazby. Máme doloženo, že venkovští přívrženci sekty putovali ke zpovědi do měst.⁹¹ Celkově lze říci, že v předhusitských Čechách existovala rozsáhlá území, v nichž se – byť ve „vnitřní emigraci“ – etablovala alternativní náboženská skupina, které se navzdory masivnímu pronásledování dokázala udržet po celé 14. století.

Zprvu přicházeli valdenští na české území ve skupinách, které ustupovaly před pronásledováním v sousedních oblastech, především v Rakousku. Během více než století existence sekty v Čechách však museli vyvíjet i vlastní misijní činnost, byť asi

⁸⁷ A. PATSCHOVSKÝ, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 18-24.

⁸⁸ Tamtéž, s. 74-76.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 55-71.

⁹⁰ Např. tamtéž, s. 230

⁹¹ Doklad pro Znojmo tamtéž, s. 191.

převážně mezi potomky německých kolonistů. Otázka, kterou si musíme položit, tedy zní: jak valdenští bratři získávali stoupence? S čím přicházeli na černý trh idejí, jak dokázali zaujmout? A jakou roli hrálo v jejich agitaci kázání? Podíváme-li se na samotné kořeny hnutí, zjistíme, že problematika obsahu valdenského ideálu a metod jeho šíření splývají v jedno. Chudoba, která byla hlavním heslem prvotního valdenství v Lyonu a okolí koncem 12. století, je jednou stranou mince, na jejímž reverzu spatřujeme kázání. Společný jmenovatel tvoří apoštolský život, nejvyšší imperativ evangelijního příkazu Krista jeho učedníkům, aby v chudobě a prostotě po dvojicích putovali světem a šířili jeho učení. První valdenští usilovali tento ideál naplnit do slova a do písmene, včetně párů, do nichž se putující bratři sdružovali.⁹²

Jihofrancouzské oblasti byly na přelomu 12. a 13. století oblastí neobyčejně živé náboženské diskuse. Velký podíl na ní měly právě disidentské skupiny. Valdenští – na rozdíl třeba od katarů – se vyznačovali neutuchajícím zápalem pro kazatelskou činnost, provozovanou v té době na veřejných místech, hlavně v ulicích jihofrancouzských měst. Vedle toho kázali valdenští bratři a sestry také na svých setkáních, která se zpravidla konala v neděli, tak aby valdenské (a podobně i katarské) kázání dělalo konkurenci mši v kostele. Obzvláště slavnostní kázání bylo na programu při velikonočním svátku Poslední večeře.⁹³ Kázání chápal Valdes jako poslání svěřené mu od Boha a v témže smyslu je pojímali i jeho následovníci. Nesouhlas místního arcibiskupa přivedl vniveč i prvotní papežské povolení a čtvrtý lateránský koncil v roce 1215 definitivně odsoudil kázání bez souhlasu církve.⁹⁴ Proti evangelizačnímu zápalu valdenských tu stála výstraha apoštola Pavla: „*jak mohou kázat, nejsou-li posláni?*“⁹⁵ Kázání laických stoupenců valdenského učení bylo napříště chápáno jako neoprávněná uzurpace kněžského úřadu. Dělo se tak tím spíše, že se kacířského kázání ujímaly i ženy, ačkoliv veřejná kazatelská aktivita valdenských sester během doby slábla a těžiště se přesouvalo směrem k soukromým výkladům Písma.⁹⁶

⁹² Valdenským prvopočátkům se s ohledem na kázání věnoval Giovanni GONNET, *La prédication vaudoise à ses origines*, Heresis 30, 1999 (= *La prédication sur un mode dissident : Laïcs, femmes, hérétiques...* (XI^e-XIV^e), ed. Beverly M. Kienzle, vol. 1), s. 93-121.

⁹³ Jean DUVERNOY, *La prédication dissidente*, in: *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)* (= *Cahiers de Fanjeaux* 32), Toulouse 1997, s. 111-124, zde s. 117; TÝŽ, *La prédication des Vaudois en Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles d'après les registres de l'inquisition*, Heresis 30, 1999, s. 123-135, zde s. 125-126.

⁹⁴ G. GONNET, *La prédication vaudiose*, s. 100-105.

⁹⁵ Rm 10,15: „*Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?*“

⁹⁶ Peter BILLER, *The Preaching of the Waldensian Sisters*, Heresis 30, 1999, s. 137-168, zde s. 154-158.

Následování apoštolů v kázání a chudobě valdenským bezesporu propůjčovalo pocit vyvolenosti a tvořilo pilíř jejich sebepojetí. Byla to možnost uskutečnění tohoto prvokřesťanského ideálu, co do sekty přilákalo tolik obyvatel pozdněstředověkých Čech? Pokusme se zjistit v pramenech, čím se valdenství v Čechách 14. století konkrétně vyznačovalo, pokud jde o jeho spirituální obsah.⁹⁷ Valdenské učení lze jen těžko rekonstruovat a odborníci se většinou domnívají, že ve středověku netvořilo žádný uzavřený systém.⁹⁸ Jistou pomoc tu představují soupisy „kacířských článků“, v žádném případě však nejsou pevnou oporou. Jako prostředek ke stopování heretických skupin byly často přejímány a kopírovány, takže v nich lze těžko odlišit odraz reality od učené tradice.⁹⁹ Čtyři publikované seznamy víceméně českého původu¹⁰⁰ dávají obraz, který se téměř neliší od obecných představ o pozdněstředověkém valdenském učení. Jako jednotlivé články víry a charakteristiky náboženské praxe jsou tu uváděny: zpověď laikům a laické kázání, popírání očištění, přísné odmítání přísahy a trestu smrti, novozákonní biblicismus neberoucí v potaz spisy středověkých teologů a univerzitní vzdělanost, odmítání kultu svatých a jejich svátků, relikvií, obrazů, modliteb a vigilií, popírání účinnosti *suffragií mortuorum* a odpustků. Dále se objevuje odmítnutí zvyklostí církevního ritu jako kanonických hodin, litaní, biřmování, žehnání a svěcení, zpěvu, zvonů a varhan, ornátů, poutí, procesí, svíček a vši výzdoby v kostelích. K tomu přistupuje odpor vůči církevní i světské hierarchii, odmítání církevních řádů a moci prelátů až po papeže. Valdenští zastávali donatistický názor o neúčinnosti svátostných úkonů kněze žijícího v hříchu, odmítali Konstantinovu donaci a jakýkoliv majetek kněží, stavěli se obecně proti římské církvi a považovali svou sektu za jedinou pravou křesťanskou a spásonosnou obec.

Uměle vytvořený „katechismus“ vyvolává otázku, co byli valdenští magistři schopni svým stoupencům zprostředkovat, resp. co z této víry „proští“ věřící přijali za vlastní a co jim zůstalo v hlavách. K odpovědi na danou otázku můžeme využít tří zaprotokolovaných výpovědí, a sice kováře Jindřicha z Jarošova z konce 40. let 14. století a dvou žen – obou nesoucích jméno Markéta – z Chomutova z 90. let 14. století. První z nich, Margaretha Offengrabe, podala následující obraz své víry a náboženské

⁹⁷ Srov. Martin SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, sozialer Hintergrund* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 51), Berlin – New York 1981, zvl. s. 134-136; k životnímu stylu valdenských ve 14. století srov. tamtéž, s. 121-130.

⁹⁸ Resumé nabízí Gabriel AUDISIO, *The Waldensian Dissent. Persecution and Survival, c. 1170-c. 1570*, Cambridge 1999, s. 40-59.

⁹⁹ K tomu A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, s. 71, pozn. 272.

¹⁰⁰ R. HOLINKA, *Sektářství v Čechách*, příloha I-III, s. 175-183 (srov. též s. 130-135); A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 318-323, srov. též s. 110-113.

praxe: zpovídala se laickým magistrům a přijala od nich přísné pokání, poslouchala také jejich kázání. Učení těchto mistrů zahrnovalo popření přimluvy svatých a s tím spojený zákaz modlitby Ave Maria, a také učení o dvou cestách, které bylo namířeno proti existenci očiště. ¹⁰¹ Margaretha Sleyffer se vyjádřila obdobně o pokání, modlitbách a svatých; popírala očištěc, odpustky, poutě, obrazy a ostatky i přísahu. ¹⁰²

Obě výpovědi nejsou v žádném rozporu, spíše se v jednotlivostech doplňují. Mohlo by se dokonce zdát, že za nimi stojí jakýsi systém, který se podařilo kazatelům poměrně úspěšně vpravit do hlav obou žen. Tady je však na místě opatrnost. Při bližším prozkoumání výpovědí se ukáže, že pořadí jednotlivých informací je velice podobné. Obě ženy začínají okolnostmi svého vstupu do valdenského společenství, pokračují první zpovědí a zpověďmi následujícími, pak se svěřují se svým míněním o kvalifikaci heresiarchů, hovoří o uloženém pokání, o fingovaném přijímání a zpovědi v kostele, používaném jako zastírací manévru. Potom dozrávají, stále v navzájem shodném pořadí, že naslouchali kázání magistrů, a uvádějí některé artikuly své víry, jako otázku svatých a učení o dvou cestách. Teprve potom se začínají obě výpovědi rozcházet, když vyslychané ženy prezentují další naučení a vyprávějí zážitky ze svého tajného náboženského života. Nelze nepoznat, že se za oběma protokoly skrývá shodné interrogatorium a že odpovědi jsou silně ovlivněny katalogem otázek. Za relativní bohatství údajů a jistou systematickostí vděčíme tedy spíše inkvizitorovi než oběma valdenským. Pro srovnání můžeme vzít interrogatorium pravděpodobně české provenience, sestavené bratrem Havlem. To naznačuje, co asi tak inkvizitory na valdenské víře zajímalo. Havel se ptal na tajné schůzky, na laické kázání a zpověď a na osoby, které nevěřily v obecnost římské církve, a kladl přitom důraz na vyznání víry a na svátosti včetně eucharistie, očištěc, přísahu a suffragia mrtvých. ¹⁰³

Je tedy zřejmé, že výpovědi valdenských zprostředkované nám inkvizičním úřadem jsou ovlivněny kladenými otázkami. ¹⁰⁴ Na jedné straně potřeboval inkvizitor několik málo jednoduchých a zřetelných znamení, s jejichž pomocí by mohl identifikovat kacíře. Při četbě protokolů pak vzniká dojem, že ústřední roli ve valdenském učení hrály zpověď a odmítání přísahy. Dostává se nám tu pravděpodobně zkreslený a okleštěný obraz víry valdenských. Na druhou stranu ale nesmíme přeceňovat systematické

¹⁰¹ I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 127-128.

¹⁰² Tamtéž, s. 129-130.

¹⁰³ A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, Č. 5, s. 104-105.

¹⁰⁴ Struktura inkvizičního procesu a interrogatorií se naposledy věnovala Irene BUENO, *A Comparison of Interrogation in Two Inquisitorial Courts of the Fourteenth Century*, *Annual of Medieval Studies at CEU* 12, 2006, s. 49-68, která také uvádí další literaturu.

myšlení stoupenců tohoto hnutí. Komplexnost učení může také být jen preludem, jak jsme viděli na příkladu obou Markét z Chomutova. Tím cennější jsou výpovědi, u kterých můžeme předpokládat vyjadřování vlastními slovy, a nikoliv pevné vedení tazajícího se inkvizitora. V obsáhlém výslechu Jindřicha za Jarošova se nalézají také jeho vlastní shrnutí nauky valdenských mistrů: „*Dotázán, čemu jej učili řečení laici, odpověděl: „Že nemám přísahat, že mám být věrný a že jsou pouze dvě cesty, totiž do nebe a do pekla, a že očištec duší není.“*“¹⁰⁵ Nabízí se domněnka, že přívrženci sekty většinou neovládali o mnoho více než několik jednoduchých pouček. V protokolech například vystupuje muž, který několik let předtím dostal jako pokání za úkol naučit se nazpaměť Credo. Přesto se přiznal, že z něj už neumí víc než tři nebo čtyři slova.¹⁰⁶

Pro nějaké obsírnější výklady či hlubší argumentaci tady zjevně nebyl prostor. Co ale potom bylo na valdenství 14. století přitažlivé? Ti věřící, kteří popisují svůj vstup do sekty, hovoří nejčastěji o kvalitách magistrů a jejich schopnosti dovést své stoupence do nebeského království. „*Řekli mi předem, že řečení mistři jsou prý dobří lidé a jejich víra že je pravá,*“ popsal to prostě jeden z vyšetřovaných.¹⁰⁷ Další z věřících byl konkrétnější: „*přivedli mě, abych se mu zpovídal, a říkali, že je to dobrý člověk, který mě může uvést do království nebeského, když budu poslouchat jeho rady*“.¹⁰⁸ Jako hlavní důvod přestupu k valdenskému učení se ukazuje starost o osobní spasení, kterého – jak se konvertita domníval – nebylo možno dosáhnout v rámci oficiální církevní struktury.¹⁰⁹ Spasitelným prostředkem bylo pokání: zdálo se, že magistři jsou lépe vybaveni k jeho ukládání, takže mohou lépe promíjet hříchy. „*Tomuto [mistrovi] jsem se zpovídal a přijal jsem od něj pokání a zčásti jsem je vykonal s důvěrou, že mi to pomůže ke spáse a že on má moc svazovat a rozvazovat,*“ uvedl jeden z valdenských.¹¹⁰

¹⁰⁵ „*Interrogatus, quid instruxerint eum dicti laici, respondit: „Ut non debem iurare, et quod essem fidelis, et quod sint tantummodo due vie, videlicet ad celum et ad infernum, et quod purgatorium animarum non sit.“*“ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 204.

¹⁰⁶ „...*respondit quod parum sciat de simbolo, vix tria vel quatuor verba*“, tamtéž, s. 254. Další doklady o nízké úrovni náboženských znalostí uvádí František ŠMAHEL, *Literacy and heresy in Hussite Bohemia*, in: *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Ed. Peter Biller and Anne Hudson, Cambridge 1994, s. 237-254; používám českou verzi *Psané a mluvené slovo ve službách rané české reformace*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 215-230, zde s. 218.

¹⁰⁷ „*Predixerunt michi, quomodo predicti magistri essent boni homines et fides eorum esset vera,*“ tamtéž, s. 205. Neodvážuji se zde spojit sloveso *predicare* s kázáním (*predicatio*).

¹⁰⁸ „*Induxerunt [me] ad confitendum eidem dicentes eum esse bonum hominem, qui posset me deducere ad regnum celorum, si eius consilium audirem,*“ tamtéž, s. 212.

¹⁰⁹ Jeden odpadlík líčil své vystoupení z dominikánského řádu takto: „*Sed quia nullus [in ordine Predicatorum] est bonus, ideo me recedere oportebat et salvare animam meam in seculo,*“ tamtéž, s. 244-245.

¹¹⁰ „*Eidem [magistro] fui confessus et recepi penitencias ab eo et explevi pro parte, credens eas michi profuisse ad salutem et habere auctoritatem ligandi et solvendi,*“ tamtéž, s. 206; srov. též: „*Interrogatus*

To bylo také hlavním tématem při získávání nových členů sekty, jak to dosvědčují výsledky obou Markét z Chomutova: „Říkal jí, že bude-li ho následovat, ukáže jí člověka, který jí odpustí hříchy a nebude jí učit nic špatného.“¹¹¹ Nezdá se přitom, že by se pokání nějak lišilo od katolické praxe, valdenští se jen vyvarovali mariánských modliteb a při ukládání pokání si snad počínali poněkud přísněji než faráři.¹¹² Zásadní rozdíl ale spočíval v morální kvalifikaci zpovědníků. Tak Margareta Sleyffer uvedla, že je „považovala za učedníky Páně, poslané od Boha, svaté, schopné nejlépe odpouštět hříchy“.¹¹³

Účast na zpovědi a přijetí pokání od potulného kazatele představovaly důležitý znak příslušnosti k sektě. Dalším znamením bylo odmítání přísahy. Pro některé valdenské se stalo dokonce hlavním kritériem, jak poznat své souvěrce, „*neboť kdokoliv přísahá, ten není ze sekty*“.¹¹⁴ Nedávné konvertity inkvizice občas přiměla ke složení přísahy,¹¹⁵ praví valdenští to však považovali za hřích a někteří z nich by se dali radši upálit, než by přísahali.¹¹⁶ Nepřekvapí proto, že inkvizitoři používali přísahy jako určitého testu. Aby se vyhnuli prozrazení, reagovali heretici tezí, že přísaha vykonaná pod tlakem není hřích. Soudci to však rychle poznali, a tak u výsledku docházelo k takovýmto dialogům: „*Složím deset přísah, když to musí být. Na to inkvizitor: Nemutím tě, ale budeš-li přísahat sám od sebe, rád si to poslechnu.*“¹¹⁷

Dodržování božích přikázání, resp. pokynů svých magistrů – zejména těch, která se lišila od církevních předpisů – propůjčovalo valdenským specifickou identitu. Pokládali se za dokonalé, za jediné, kteří jsou vyvoleni ke spáse. K označení sebe samých užívali

si expleverit ipsas penitencias sibi iniunctas ab eo, et utrum crediderit sibi eas profuisse ad salutem, respondit quod sic,“ tamtéž, s. 204.

¹¹¹ „*Dixerint sibi, quod [si] eum sequi vellet, ostenderet sibi hominem, qui sibi peccata dimitteret et nichil mali doceret.*“ I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 127-128.

¹¹² Příklad pokání: „*ad ieiunandum quartis et sextis feriis in aqua et pane et ad orandum omni die XXX Pater noster et festivis Lta et non Ave Maria.*“ Tamtéž, s. 128; podobně tamtéž, s. 129, s. 50 resp. 100 Otčenáši.

¹¹³ „*Habuerit eos pro discipulis Domini, missis a Deo, sanctis, potentes optime dimittere peccata,*“ tamtéž, s. 129.

¹¹⁴ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 213.

¹¹⁵ „*Hoc ei esset facile, quia haberet iurare ex consuetudine,*“ tamtéž, s. 189.

¹¹⁶ *Juramentum* jako *peccatum* zmiňuje Fragment B, viz I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 130. Srov. A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 180: „*Antequam iurare et crucem assumerem carius vellem cremari.*“

¹¹⁷ „*Ego faciam decem iuramenta, si debeo. Tunc inquisitor: Non cogo te, sed si ex te iuraveris, ego libenter audiam.*“ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, tamtéž, s. 186. Srov. s. 184-185: „*Iurabo libenter, sicut iubetis. Tunc inquisitor: Non iubeo te iurare, sed requiro, an velis.*“ Podobně tamtéž, s. 233; jindy podezřelý řekl: „*Ego nolo iurare, cum vos non creditis michi,*“ tamtéž, s. 212.

výrazy *noti*, tj. známí (Bohu), či *probi homines*, řádní lidé,¹¹⁸ a snad také *boni homines* – dobří lidé.¹¹⁹ Snaha vést co možná bezchybný a bohumilý život zásadním způsobem ovlivňovala jejich sebepojetí a byla polemicky vyostřena proti nepřátelské (katolické) majoritě: „*Také nás křesťany mezi sebou německy nazývají dye fremden (cizí) a sebe samé die kunden (známí)*“.¹²⁰ V protokolech najdeme pro valdenskou víru označení *fides* nebo *credulitas*¹²¹ a pro jejich komunitu slovo *secta*, přičemž oba termíny se objevují v přímé řeči jako slova samotných kacírů.¹²² Význam slov „víra“ a „sekta“ přitom není striktně odlišen: „*Také věřil, že sekta je pravá víra*“, můžeme se dočíst.¹²³ Obraz valdenské víry v sobě nese implicitně i explicitně náběh ke konfesionalizaci, neboť sekta se jasně ohraničovala od svého okolí. Jeden z obyvatel Jarošova nad Nežárkou udal do protokolu: „*Tady v naší vesnici je dvojí víra, to znamená oněch kacírů, kteří si říkají známí, a křesťanů*“.¹²⁴

Jestli tuto elitářskou identitu doprovázel také zvláštní způsob života, je těžko říci. V pramenech se často objevují podezřelí, kteří byli obviněni pro svůj neobvyklý životní styl. Někdy se snad jednalo o tajné valdenské, nejpravděpodobněji však šlo o podivný odtržené od světa a samorostlé náboženské hloubaly menocchiovského druhu. Svědkové byli schopni poštvat na někoho inkvizici i jen proto, „*že se nestýká s lidmi, ale je samotářský*“; tři další muži „*jsou obecně podezřelí a známí jako kacíři*“, neboť „*vedou podivný způsob života a vzájemné styky*“.¹²⁵ Podezření z kacírství vzbuzovaly také veřejné neortodoxní a často i kuriózní výroky jako např. „*že dopustit se cizoložství za účelem zplození potomků není hřích*“, „*že všichni kněží a řeholníci až na jednoho jsou kacíři*“ nebo „*že Bůh je horší než heretik, neboť schovává své jmění pod zem a neví, komu by je měl dát*“.¹²⁶ Podle všeho neměly takovéto průpovědi s valdenstvím co do

¹¹⁸ Tamtéž, s. 204: „*Interrogatus, quomodo ipsi se denominant in secta eorum, respondit: „Ipsi appellant se notos et probos homines.*““ Srov. tamtéž, s. 24-25.

¹¹⁹ Tak stojí v jednom interrogatoriu: „*Si credidit eos esse bonos homines ... et si eos appellavit bonos, vel audivit eos ab aliis sic appellari.*“; R. HOLINKA, *Sektářství v Čechách*, s. 180.

¹²⁰ „*Item nominant nos christianos inter se wlgariter dye fremden et se ipsos die kunden quoddammodo.*“ Tamtéž, s. 178 (ze soupisu kacírských článků).

¹²¹ Jeden vyšetřovaný vyhledal heretiky, neboť „*scire voluit, cuius essent credulitatis*“, Brünner Fragment 1, in: A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 240.

¹²² Např. „*Ipsa est de secta nostra*“, tamtéž, s. 212.

¹²³ „*Item sectam crediderit esse veram fidem*“, I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 128.

¹²⁴ „*...hic in villa nostra est duplex fides, designans illorum hereticorum, qui se notos dicunt, et christianorum*“, A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 209. Srov. jiný výrok, „*quod uxor sua non sit eiusdem fidei, scilicet christiane*“, tamtéž, s. 231-232.

¹²⁵ „*...non est communis hominibus, sed singularis*“, tamtéž, s. 182; tři jiní muži „*sunt communiter suspecti et infames de heresi et habent singularem modum vivendi et conversacionem specialem inter se*“, tamtéž, s. 177-178; srov. také s. 44.

¹²⁶ „*...quod committere adulterium ratione prolis non sit peccatum*“, tamtéž, s. 180 (totéž na s. 183); „*quod omnes sacerdotes tam seculares quam religiosi essent heretici excepto uno*“, tamtéž, s. 216 (totéž

činění a nelze patrně než souhlasit s poznámkou tzv. Brněnského dobrozdání, že „*v hospodách se říkají mnohem horší věci proti Bohu a svatým, a přece nikoho neuvězní*“.¹²⁷

Někdy však za „ojedinělým způsobem života“ přece jen cítíme kryptovaldenské. Tak třeba jistý Anton z Prahy se po dvanáct let nedostavil k přijímání a ke zpovědi.¹²⁸ Herbord z Budějovic „*neslaví svátky stanovené církví a nemá rád duchovní a brání tomu, aby se dávaly almužny pro kostel a zabránil, nakolik to bylo na něm, aby se proplatily náklady inkvizitorovi, který chtěl vyšetřovat*“.¹²⁹ Nadto je dochováno několik udání, která označují osoby, jež se v kostele nemodlí, nýbrž jen naprázdno pohybují rty, a při pozdvihování odvracejí oči.¹³⁰ Valdenské rysy vykazují prohřešky tkalce Oldřicha, který neslavil svátky, neměl v lásce kněží a nenavštěvoval kostel, zato ale diskutoval o evangeliu a o kázáních.¹³¹ Muž jménem Fetter byl podezřelý, „*protože nepřisáhá a dobrovolně ani nenavštěvuje kostel a je něco jako veřejný lichvář*“.¹³² Určitým náznakem, že se i u těchto podezřelých mohlo jednat o valdenské, je zpráva, že také obyvatelé skrz naskrz valdenského Bednářce „*řídka chodí o nedělích na mši*“.¹³³

Tím se ovšem dostáváme k jádru věci. Podivínský způsob života, řídké návštěvy kostela a jistý ostych před společnostmi si na valdenských vynutil tlak vyvolaný pronásledováním. Učení putujících magistrů dávalo jen málo podnětů pro vytvoření nějaké radikálně odlišné formy života. Největší průlom do zavedených pořádků představovala skutečnost, že na místo římských kněží nastoupili jako zprostředkovatelé mezi člověkem a Bohem potulní magistři. Vlastně jen v otázce církevních festivů a uctívání obrazů by bylo možno mluvit o nucené změně náboženského chování. Tím, co neustále působilo na život stoupenců valdenského učení, však byla nutnost přísného utajení.

Jak v původních centrech hnutí, v jižní Francii a v severní Itálii, tak i v německých oblastech, v Rakousku a v Čechách lze konstatovat proměnu valdenské životní praxe.

na s. 217); „*quod deus esset peior quam hereticus, quia abscondit pecuniam suam sub terra et nescit cui debet eam dare*“, tamtéž, s. 227.

¹²⁷ Tamtéž, s. 297.

¹²⁸ *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379-1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*. Ed. Ivan HLAVÁČEK a Zdeňka HLEDÍKOVÁ, Praha 1973, s. 52 (k roku 1379).

¹²⁹ „*Non celebrat festa instituta ab ecclesia, et non diligit clerum, et inedit elemosinas fiendas pro ecclesia, et inedit, in quantum in eo fuit, ne darentur expense inquisitori inquirere volenti*“, A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 176.

¹³⁰ Tamtéž, s. 215, 175-176 a 181; srov. též s. 44.

¹³¹ Tamtéž, s. 227.

¹³² „*...quia non iurat nec libenter frequentat ecclesiam et est quasi publicus usurarius*“, tamtéž.

¹³³ „*...raro vadunt ad missam diebus dominicis*“, tamtéž, s. 234.

V románských krajích k ní došlo již během 13. století, po křížových výpravách a zřízení inkvizice ve 30. letech. Heretici se začali skrývat, budovat taktiku zatajování a sít úkrytů. Nucená změna se týkala také kázání, doba veřejné agitace v ulicích byla pryč.¹³⁴ Valdenská katechceze se přesunula do soukromých domů a do nočních hodin. Jak upozornil Peter Biller, náš obraz o této fázi hnutí může být zkreslen charakterem výpovědí zaznamenaných inkvizičním soudem. Údaje o malém počtu stoupenců a omezené činnosti jsou někdy zřejmě ovlivněny snahou vyslýchaného neprozradit své souvěrce a jejich základny, a neodrážejí tak skutečný ústup valdenských z jejich pozic.¹³⁵ Jisté nicméně je, že tlak inkvizice měl na podobu hnutí zásadní negativní vliv. Šíření valdenských ve střední Evropě pak poznamenala tato neblahá realita. Ve 14. století proto už nenacházíme stopy po praktickém uskutečňování ideální formy křesťanského života, jak by si ji snad valdenští byli představovali. Komunitám věrných nezbylo než se spokojit s omezeným životem v podzemí.¹³⁶

Také v Čechách v atmosféře neustálé persekuce opatrnosti nikdy nezbyvalo. Valdenští dokázali při rozhovoru s inkvizitorem kličkovat¹³⁷ a jejich společná víra a tlak inkvizice z nich učinil společenství s vysokým stupněm soudržnosti. Když byli někteří z kacířů z okolí Jindřichova Hradce uvězněni, vyslali ostatní do města „kacířskou vyslankyni“ (*nuncia hereticorum*) jménem Isolda, aby zjistila podrobnosti o jejich stavu; jistý Stanislav přiznal, že by dal kopu grošů za osvobození svého souvěrce Jana.¹³⁸ Příchod inkvizičního soudu obvykle v kraji vyvolal všeobecný strach a nervozitu a dohnal heretiky k nedobrovolné migraci.¹³⁹ Jako příklad mimořádné životní situace, s níž byli lidé konfrontováni, lze uvést skutečně dobrodružný příběh útěku jedné jménem neznámé valdenské ženy, manželky jistého Gottfrieda. Po útěku ze žaláře ve Dvorcích u Jihlavy se nejdříve uchýlila ke své dceři, kterou zapřísahala: „*Unikla jsem a jsem na útěku, a než bys mne prozradila, raději se nech upálit!*“¹⁴⁰ Tehdy ještě netušila,

¹³⁴ G. GONNET, *La prédication vaudiose*, s. 117; J. DUVERNOY, *La prédication dissidente*, s. 119; TÝŽ, *La prédication des Vaudois*, s. 129.

¹³⁵ Týká se to výpovědi Raimona de la Côte, kterou ostatní citovaní autoři užívají jako ilustraci úpadku hnutí. P. BILLER, *The Preaching of the Waldensian Sisters*, s. 161-163.

¹³⁶ K tomu M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum*, s. 125-129.

¹³⁷ Magister z okolí Steyru radí, „*quomodo deberent loqui coram inquisitoribus*,“ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 199.

¹³⁸ Tamtéž, s. 190-191.

¹³⁹ „...venissent ad eos, si non timuissent captivtatem, quia capiebant homines propter inquisitionem“, tamtéž, s. 235. „Item deponit, quod Waltherus textor cum Ieclino genero suo sunt communiter suspecti, quia dictus Ieclinus prius fuit in Nova domo et abinde recesserat huc, et modo iterum – ut homines communiter ipsum de hoc iudicant – propter inquisitionem, que hic fit, ad Novam domum rediit.“ Tamtéž, s. 181; o útěcích a migraci srov. s. 47.

¹⁴⁰ „Ego evasi et vado vias, et prius quam tu fatereris quidquam, permittas te cremari.“ Tamtéž, s. 194.

že její dcera skutečně skončí na hranici. Další cesta uprchlice vedla do České Olešné na Jindřichohradecku. Cestou potkala dva valdenské spolubratry, kteří ji zbavili okovů na nohou a doprovodili až do vesnice. Tam zůstala tři dny u ženy jménem Alžběta, jejíž manžel Bavor byl mimochodem také upálen. Další zastávkou byla Nová Olešná, kde jistý Bernard zřídil jakýsi ilegální uprchlický tábor pronásledovaných sektářů. Zde se naše hrdinka setkala se svým mužem Gottfriedem. Ten pak vyslal již zmíněnou valdenskou špiónku Isoldu v přestrojení zpět do Dvorců, aby tam vyhledala jejich syny a tajně je dovedla do Prachatic. Po dvou týdnech se tam vypravili také rodiče, takže se paní konečně shledala se svou rodinou, poté co urazila pěšky asi 170 kilometrů!¹⁴¹

Všudypřítomné nebezpečí zahnało valdenské do ilegality. Několikrát jsou jako místo jejich schůzek jmenovány sklepy,¹⁴² jindy se zase měla zpověď konat v jakési pro tento účel přizpůsobené komoře.¹⁴³ „*U Walcinia je mezi domem a stájí jeden tajný průchod, v kterémžto průchodu je pěkná komora, v níž jejich zmíněný pán obvykle bydlíval,*“ čteme na jiném místě o jednom z valdenských mistrů.¹⁴⁴ Návštěvy magistrů se odehrávaly ve znamení nejprísnejšího utajení. „*Tajně a skrytě vycházejí i vstupují,*“ popsal to jeden z vyslýchaných, „*a nedopustí, aby někdo věděl, kam jdou a odkud přicházejí.*“¹⁴⁵ Cestovali pravděpodobně pouze v noci, což je ve výšeších vícekrát zmíněno.¹⁴⁶ Někde zřídili věřící za městskou hradbou pro své kazatele chatrč, jak je to doloženo pro České Budějovice, anebo se tam shromažďovali v již existujících budovách (jako ve sladovně v předpolí Znojma).¹⁴⁷ Tam pak mohli věřící svého magistra vyhledat, častěji k nim však přicházeli sami potulní kazatelé na návštěvu. Objevovali se třikrát do roka, vždy nanejvýš na tři až čtyři týdny, jak udal do protokolu jeden z valdenských; jinde se naproti tomu zdrželi sedm týdnů, od Velikonoc po Svatodušní svátky.¹⁴⁸ Domy jejich spolehlivých přívrženců poskytovaly magistrům

¹⁴¹ Případ popisují podle protokolů vydaných tamtéž, s. 193-196 a 198; citát („*Ego evasi et vado vias, et prius quam tu fatereris quidquam, permittas te cremari.*“) je ze s. 194.

¹⁴² Srov. tamtéž, s. 45, pozn. 118.

¹⁴³ I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 128.

¹⁴⁴ „*Aput Walcinium inter domum et stabulum est unus transitus occultus, in quo transitu est una pulchra camera, in qua dictus dominus eorum manere consuevit,*“ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 238.

¹⁴⁵ „*Secrete et occulte exeunt et intrant, nullum admittentes scire, quo vadant aut unde veniant,*“ tamtéž, s. 211.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 206, 209, 211, 238, např. : „*Et qualibet vice ipse venit in sero ad domum meam et mansit per noctem et tota die sequenti usque ad crepusculum, et tunc occulte in nocte recedebat,*“ tamtéž, s. 211.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 197 a 191.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 235 a 200.

potřebné zázemí, některá z těchto obydlí fungovala jako svého druhu centrála.¹⁴⁹ Strava, kterou jim pán domu po dobu jejich pobytu poskytoval, měla jistě praktický význam,¹⁵⁰ zároveň ale mohla v symbolické rovině vyjadřovat i úctu, přičemž obsluhování mistra u stolu mělo rituální charakter. Tak se o jednom valdenském říká, že „řečený laik [tj. valdenský mistr] v jeho domě a s jeho vědomím snídal a on jej obsluhoval u stolu a jeho žena mu připravovala jídlo“.¹⁵¹

Výjimečnost magistrů a úcta, jíž se těšili, patřily k základům, na nichž valdenství ve 14. století spočívalo. Jak již bylo řečeno, valdenští kazatelé měli ambici zprostředkovat přístup ke spáse lépe než místní farář. Tak Margaretha Offengrabe „je považovala za uředníky Páně, ne za kněze, a věřila, že jí budou lépe odpuštěny hříchy skrze ně než faráře, neboť jsou posláni samotným Bohem“.¹⁵² To velmi dobře poznali také inkvizitoři a snažili se vždy poukazovat na výlučnost kněžství v rukou vysvěcených duchovních. Valdenští věřící si však nevěděli vždy rady, ani když byli přímo tázáni.¹⁵³ Tkadlec Filip například „doznal, že se zpovídal, ale nevěděl, zda byli laici či kněží“.¹⁵⁴ V protokolech je putující heresiarcha označován jako *magister*, *dominus*, *confessor*, *predicator* nebo *laicus*.¹⁵⁵ Většinu výrazů lze snadno vysvětlit jako odkaz na prestiž nebo činnost mistrů, zato pojem *laicus* se zdá být zaveden do protokolu vyslychajícími soudci. Označení „laik“ se často objevuje v souvislosti se zpovědí a kázáním, takže patrně mělo podtrhnout nepřipustnost tohoto jednání.¹⁵⁶ Je pravděpodobné, že sami valdenští tohoto slova pro své kazatele neužívali. Ve zlomku z Heiligenkreuzu sice čteme: „Tázán, kolikrát se zpovídal řečeným magistrům své sekty,

¹⁴⁹ „...in Znoyma Stanyslaus est de secta, quia receptavit magistros ad domum suam“; „et dicti pseudoapostoli in domo ipsius congregantur“, tamtéž, s. 189-190. K roli hostitelů Martin ERBSTÖßER, *Strukturen der Waldenser in Deutschland im 14. Jahrhundert*, in: *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner*. Hg. von Sabine Tanz (= Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 2), Frankfurt am Main 1993, s. 95-106.

¹⁵⁰ „Ego ministrabam sibi necessaria in expensis“, A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 211.

¹⁵¹ „Dictus laicus fecit prandium in domo sua eo sciente et sibi ad mensam ministrante et uxore sua cibum sibi preparante“, tamtéž, s. 209.

¹⁵² „Tenuerit eos pro discipulis Domini, non presbyteris, et crediderit sibi per eos dimittere peccata melius quam plebanus, quia missi a solo Deo“, I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 127-128.

¹⁵³ Srov. k tomuto problému Kathrin UTZ-TREMP, *Multum abhorrerem confiteri homini laico. Die Waldenser zwischen Laienapostolat und Priestertum, insbesondere an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert*, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996*. Hg. von Eckard Conrad Lutz und Ernst Tresp (= *Scrinium Friburgense* 10), Freiburg/Schweiz 1999, s. 153-189.

¹⁵⁴ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 253.

¹⁵⁵ Doklady jsou shromážděny tamtéž, s. 26-27, pozn. 42.

¹⁵⁶ „...interrogatus quociens confessus fuerit dictis laicis magistris secte sue“, tamtéž, s. 205, o zpovědi laikům tamtéž, s. 208, 209, 230; „confessor laicus“ tamtéž, s. 206, 209, 211; „predicationes laicorum“ tamtéž, s. 230.

odpověděl: „Jedenkrát jednomu laikovi v uvedeném domě, a druhému laikovi v tomtéž domě.“ avšak pokud by věc takto formuloval sám vyslýchaný, ztrácela by smysl další otázka: „Tázán, zda považoval uvedené magistrы za laiky či kněze, odpověděl: „Spíše to byli laici.“¹⁵⁷ Jisté je, že mistři v praxi vystupovali jako kněží. Doloženo je, že magistr Albert oddal dva své stoupence, a jiný mistr zase udílel poslední pomazání.¹⁵⁸ Byla to integrální součást jejich „image“ následovníků apoštolů a poslů Božích. Přijetí do „řádu“ valdenských kazatelů probíhalo zřejmě postupně. Mezi učedníky byli přijímáni jen panicové; studium pak trvalo dvanáct let.¹⁵⁹ Každých sedm let pak mělo být mistrovství obnovováno.¹⁶⁰ Je pravděpodobné, že existovaly i další stupně hierarchie, neboť někteří magistři byli označováni jako „přední“ („*principalis*“ nebo „*precipuus inter magistros*“).¹⁶¹

Valdenští mistři nevytvořili žádnou doktrínu, která by jejich stoupencům kladla za cíl nějakou zcela novou formu života. Žádali dokonalé plnění toho, co by měl činit každý dobrý křesťan. Zvláštnosti způsobu života valdenských byly dány spíše okolnostmi neustálého pronásledování než odchylkami od vládnoucí věrouky. Život potulných kazatelů ovšem něčím mimořádným byl. Teoretický nárok na dokonalost a na těsný kontakt s posvátnem tvořil spolu s realitou ilegální mobilní pastorece charakteristiku exotického života vyděděnců. Přísnost magistrů vůči jim samým¹⁶² nepřekvapí, vezmeme-li v úvahu, že náboženská dokonalost představovala jejich hlavní argument a devizu. Úcta, kterou si získali u svých stoupenců a snad i u vnímavých jedinců mimo valdenskou komunitu, naznačuje, že lidé rozpoznali jejich pokus o dokonalý křesťanský život. „*Bud' Bohu žel,*“ poznamenal jeden z podezřelých, „*že jsou ti řádní lidé zde ve městě vyrušováni touhletou inkvizicí*“.¹⁶³

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 203-204. Označení magistrů jako *homines extranei* je doloženo jen ve výzvě dětem: „*dicunt pueris: Vadatis dormitum, quia homines extranei intrabunt*“, tamtéž, s. 234; jinak se mluví o *magistrech* jako o *dicti domini*, tamtéž, s. 234-235.

¹⁵⁸ „*Elizabeth ... cum marito suo Haynczolino Zaumer fuerit copulata per magistrum nomine Albertum,*“ tamtéž, s. 192; „*una mulier ... infirma existens misit pro dicto domino ... et sic ei consolamentum contulit*“, tamtéž, s. 236; srov. též s. 28.

¹⁵⁹ „*Numquam potest magister esse nisi virgo nec recipitur nisi virgo in discipulum; et mansit discipulus XII annis et post hoc magistratus fuit. Post hoc venit Pragam et mansit in magisterio quatuor septimanis,*“ tamtéž, s. 250. Nejasná poznámka na konci citátu by mohla znamenat čtyřtýdenní iniciaci.

¹⁶⁰ „*... et dictus Iohannes fuit magister ... septem annis et de novo factus fuerat magister*“, tamtéž, s. 202.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 189 a 200.

¹⁶² K valdenskému asketismu Peter BILLER, *Multum ieiunantes et se castigantes: Medieval Waldensian Asceticism*, in: Týž, *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot – Burlington – Singapore – Sydney 2001, s. 69-79.

¹⁶³ „*Doleat Deus, quod isti probi viri sunt turbati hic in civitate per istam inquisitionem.*“ A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 178.

Zdá se tedy, že valdenští nepřišli s programem obrody zbožného života, který by se manifestoval ve vnějších formách chování. Instituce společného života, jako byly bekyně nebo reformované církevní řády, nepřipadaly v dané situaci v úvahu. Jejich učení se od oficiální věrouky lišilo v několika striktně vyprofilovaných bodech, jež ale většinou můžeme označit za detaily mající povahu symbolu či emblému. Přitom ale nelze říci, že by se snažili o reformu stávající církve v těch bodech, které považovali za scestné. Tomu bránila zásadní skutečnost, totiž zavržení římské církve ze strany valdenských mistrů. Valdenští nenabízeli reformu, nýbrž alternativu – jediné jejich cesta vedla ke spáse. Jejich zpověď měla zprostředkovat odpuštění u Boha, nikoliv absoluci smrtelným knězem, a jejich kázání mělo šířit nezkreslené boží slovo do světa. Otázka však je, zda toto kázání mělo šanci ve větší míře oslovit společnost.

Z dokladů, které se dochovaly, téměř s jistotou vysvítá, že nikoliv. Magistři si pravděpodobně troufli agitovat jen mezi těmi osobami, které měly v okruhu svých známých nějakého člena sekty (ať už to o něm věděli, či nikoliv). Lidé, kteří nebyli magistry přímo osloveni, pak měli zpravidla jen mlhavé představy o jejich víře, což jim však nebránilo mluvit o učení heretiků jako o „*mala fides*“.¹⁶⁴ Slovo „valdenští“ nepatřilo k dobové slovní zásobě, používala se obecná označení „*de secta*“ nebo „*hereticus*“, doloženo je také přiléhavý, leč poněkud zdoluhavý opis „*mistr mezi kacíři zpovídacími se laikům a poslouchajícími kázání*“.¹⁶⁵ Středověcí lidé pohlíželi na kacírské sekty jako na produkt činnosti samotného ďábla.¹⁶⁶ Dokonce i učení inkvizitoři zastávali mínění, že kacíři jednají „*svedení úskočností ďábelského klamu a odvrhnuvše bázeň boží*“.¹⁶⁷ Podobně k atentátu na inkvizitora mohlo dojít jen „*z ďáblova popudu*“.¹⁶⁸ V představách prostých lidí pak stáli valdenští a ostatní jinověrci po boku mágů, vědem a kouzelníků. Jeden ze svědků například „*řekl, že v Boru, kde je mnoho vesnic, panuje mezi obyčejnými lidmi silné mínění, že tam je hodně kacírů a čarodějů a věštců*“.¹⁶⁹ Pronásledovat čaroděje ostatně patřilo rovněž k úkolům inkvizice; v mandátu

¹⁶⁴ „*Interrogatus si aliquid audivit de ipsa Magdalena, quod esset male fidei, respondit quod nichil*“, tamtéž, s. 254.

¹⁶⁵ „...*magister inter hereticos confitentes laicis et predicationes audiencium*“, tamtéž, s. 250; jinak srov. s. 24-25, pozn. 37 a 38.

¹⁶⁶ K tomuto stereotypu viz Alexander PATSCHOVSKY, *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Hubert Mordek, Tübingen 1991, s. 317-334.

¹⁶⁷ „...*dyabolice fraudis astucia illecti deque timore abiecto*“, A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, č. 42, s. 145-146.

¹⁶⁸ F. TADRA, *Cancellaria Arnesti*, č. VI.1., s. 405-406 („*diabolo instigante*“).

¹⁶⁹ „*Dicit, quod in Merika, ubi sunt multe ville, est magna fama apud communes homines, quod ibi sint multi heretici et sortilegi et divini*“, A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 218.

pro bratra Rudolfa arcibiskup prohlašoval, že „někteří lidé obého pohlaví nepamětliví své spásy nemálo urážejí zraky božského majestátu, když se oddávají kouzlům, věštám a zaříkání a provádějí je po celém našem městě a diecézi pražské“.¹⁷⁰

Rozhodnutím označit určité skupiny jako heretické církev postavila zeď napříč diferencovanou náboženskou krajinou.¹⁷¹ Proudý, které zůstaly za dveřmi pravověrnosti, tak byly odděleny od ostatních náboženských hnutí, s nimiž měly jistě více společného než s „delikventy“, kteří rovněž stanuli před církevními soudy. Synoda z roku 1366 požadovala, aby byli arcibiskupským úředníkům udáni „všichni, o nichž by bylo známo, že jsou kacíři nebo podezřelí ve víře, lichváři, čarodějové, zaklínači, podvodníci, cizoložníci, nepokrytí děvkaři, odpůrci soudních výroků, rouhači a další veřejně známí zločinci“.¹⁷² Jak již bylo naznačeno, definice kacíře měla spíše právní než teologický obsah, neboť v jejím centru nestála víra, nýbrž poslušnost. Inkvizicí všeobecně užívané vymezení heretiků a jejich pomahačů všeho druhu stála také v pražské inkvizitorské příručce: „Kacíři jsou ti, kdo setrvávají ve svém bludu...“.¹⁷³ Pro historické studium jistého druhu není toto vymezení kacírství právě nejvhodnější, neboť preferuje optiku středověké církve, takže se zmíněná hradba mezi různými náboženskými hnutími stává neprůhlednější, než je nutné. Avšak, aniž bychom tu resumovali debatu o pojmu hereze,¹⁷⁴ můžeme přece jen na problém pohlížet i z druhé strany. Pokud si totiž klademe otázku po hodnocení kacírů zbytkem společnosti, může dobová definice hereze sehrát kladnou roli. Pomůže uvědomit si, že valdenští nezískali

¹⁷⁰ „Nonnulli homines utriusque sexus salutis sue immemores sortilegiis, divinacionibus et incantacionibus insistentes easque exercentes per nostras civitatem et dyocesim Pragensem non modicum offendunt oculos divine maiestatis“, A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, č. 111, s. 195.

¹⁷¹ K různým aspektům zařazení kacírů do středověké společnosti Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. vyd., Darmstadt 1961; Martin ERBSTÖSSER, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert* (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 16), Berlin 1970; Dietrich KURZE, *Häresie und Minderheit im Mittelalter*, *Historische Zeitschrift* 229, 1979, s. 529-573; Stanisław BYLINA, *Sind Häretiker Fremde in der Gesellschaft? Zeugnis der mitteleuropäischen Quellen der Inquisition im 14. Jahrhundert*, *Acta Poloniae Historica* 50, 1984, s. 5-27; Alexander PATSCHOVSKY, *Heresy and Society. On the Political Function of Heresy in the Medieval World*, in: *Texts and Repression of Medieval Heresy*. Ed. by Caterina Bruschi and Peter Biller (= York Studies in Medieval Theology 4), York 2003, s. 23-41.

¹⁷² „...omnes..., quos sciunt aut sciverint haereticos aut suspectos in fide, usurarios, divinatores, carminatores, fectores, adulteros, concubenarios manifestos, contemptores sententiarum et blasphemos ceterosque publice criminosos“, J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. XX,2, s. 193.

¹⁷³ „Heretici sunt, qui in suo errore perdurant sicut Insabbatati, qui dicunt nullo modo esse iurandum, et potestati ecclesie non obediendum, et penam corporalem nullatenus esse infligendam.“ A. PATSCHOVSKY, *Die Anfänge*, č. 2, s. 98.

¹⁷⁴ Novější příspěvky k diskusi o pojmu kacírství: Howard KAMINSKY, *The Problematics of Later-Medieval „Heresy“*, in: *Husitství – reformace – renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Vyd. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka a Noemi Rejchrtová, sv. 1, Praha 1994, s. 133-156; Howard KAMINSKY, *The Problematics of „Heresy“ and „The Reformation“*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation*, s. 1-22; Thomas FUDGE, *Obrana „kacířství“*. *Teoretické pojednání*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 9, 2003, s. 295-314.

v populaci zdaleka takovou odezvu a tolik sympatizantů jako vznikající husitské hnutí. Na vině tu jsou patrně nestejné startovní podmínky: valdenství přišlo do Čech ilegálně a se stigmatem hereze, zatímco „české hnutí náboženské“ se dočkalo příhany kacířství až po delším svobodném rozvoji a veřejném působení. Vedle ztížených podmínek činnosti mluvily proti valdenským i společenské předsudky vůči očerňovaným kacířům.

Dějepisci studující počátek 15. století si ovšem kladou ne ani tak otázku po konkurenci, jako spíše spolupráci a dokonce syntéze raného husitství s valdenskými myšlenkami. Jakoubek ze Stříbra se o valdenských přívětivě vyjádřil na kazatelně již v letech 1415-1416.¹⁷⁵ Klíčová úloha se však obvykle připisuje pražské univerzitní burze U černé růže a jejímu hlavnímu představiteli, Mikuláši z Drážd'an.¹⁷⁶ V jeho dílech *De iuramento* a *De quadruplici missione* rozpoznal Jan Sedlák valdenskou nauku o přísaze a o kázání.¹⁷⁷ Drážďanská škola podle Amedeo Molnára představovala první dějství v procesu srůstání valdenských s husity. Po sblížení myšlenek mělo dojít i k prolnutí organizačních struktur. Protagonisty dalšího vývoje, překračujícího posléze polovinu 15. století, byli Peter Payne a Friedrich Reiser.¹⁷⁸ Není naším úkolem zamýšlet se zde nad tezí o valdensko-husitské internacionále,¹⁷⁹ jde spíše o předpoklady pro vytvoření styčných míst mezi valdenstvím a husitstvím v počáteční fázi jeho vývoje. Valdenská centra, jak vystupují z inkvizičních pramenů 14. století, se nápadně překrývají se středisky husitského radikalismu. Překážkou bránící dalekosáhlým závěrům ovšem je, že případné valdenské, kteří se v jižních, severozápadních a východních Čechách udrželi až do prvních desetiletí 15. století, lze jen těžko odlišit od stoupenců radikalizujícího se reformního hnutí na českém venkově.¹⁸⁰

¹⁷⁵ František ŠMAHEL, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 435-436 s pozn. 41, kde jsou uvedeny další odkazy.

¹⁷⁶ Jana NECHUTOVÁ, *Místo Mikuláše z Drážd'an v raném reformačním myšlení. Příspěvek k výkladu nauky* (= Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 16), Praha 1967, zvl. s. 81-71.

¹⁷⁷ Jan SEDLÁK, *Vlivy valdské*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 75-117.

¹⁷⁸ A. MOLNÁR, *Valdenští*, s. 198-249. K Reiserovi srov. nejnověji sborník *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“*, který obsahuje i studii Františka ŠMAHELA, *Magister Peter Payne: Curriculum vitae eines englischen Nonkonformisten*, s. 241-260; česky srov. TÝŽ, *Curriculum vitae magistri Petri Payne*, in: In memoriam Josefa Macka (1922-1991). Vyd. Miloslav Polívka a František Šmahel, Praha 1996, s. 141-160.

¹⁷⁹ Stručně, leč výstižně podle mého názoru hodnotí význam tohoto konceptu v historiografii Albert de LANGE, *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“*. *Quellen und Literatur zur Person und Werk*, in: *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“*, s. 29-74, zde s. 55-57. Autor navrhuje shrnout podstatu věci spíše do pojmu „valdensko-táborská církev“.

¹⁸⁰ V regionální sondě se pokusil doložit kontinuitu proticírkevní opozice od 80. do 20. let Petr HLAVÁČEK, *Beginnings of Bohemian Reformation in the Northwest: The Waldensians and the Reformers in the Deanery of Kadaň at the Turn of the Fourteenth Century*, BRRP 4, s. 43-56; existence valdenských v Kadani až do druhé křížové výpravy však zůstává hypotézou.

Pokud jde o Prahu, o vystopování valdenského substrátu zdejšího radikálního husitství se pokusila Božena Kopiczková. Ani zde však nenajdeme pramenné svědectví o osobách, které by přišly z nesporně valdenských kruhů a sehrály pak roli v husitském hnutí. Zůstává tedy cesta srovnání ideového obsahu husitských traktátů a kázání s valdenským učením. V díle Jana Želivského lze najít několik tematických okruhů, v nichž se novoměstský kazatel shoduje s valdenskými zásadami. Soudím však, že všechny spadají do kategorie, kterou sama autorka označuje jako „*společná místa dvou rozdílných duchovních světů*“.¹⁸¹ Jak jsem se pokusil ukázat, učení českých (jistěže jazykově německých) valdenských se omezovalo na několik emblematických myšlenek, které mají většinou novozákonní podklad a objevují se stále znovu v různých evangelických hnutích nejen ve středověku. Nechci popírat, že jak u Želivského, tak především u Mikuláše z Drážďan se najdou teze shodné s principy, jaké hlásali valdenští. Valdenský vliv na radikální proud husitství ale zůstává málo hmatatelný.

Zajímavý pohled nedávno vnesla do problematiky Petra Mutlová. Učení drážďanské školy podle ní nenáleží žádnému jednotlivému heterodoxnímu proudu, není tedy ani specificky valdenské. Na základě rukopisných soupisů kacírských tezí však dospívá k názoru, že názory mistrů od Černé růže byly jako valdenské recipovány. Badatelská perspektiva se tak obrací naruby: nejde tu o valdenský vliv na rané husitství, ale o působení pražských německých radikálů na valdenské či jiné sektáře.¹⁸²

Pozvolné vystoupení valdenských z podzemí a jejich vplynutí mezi lidové kazatele na venkově i v Praze si můžeme z větší části jen představovat.¹⁸³ Ani tam, kde rebelové vstupují do světla pramenů, není jasné, zda jde o členy valdenské sekty, jak ji známe ze 14. století, anebo o jedince, které vynesla vzdouvající se vlna radikalizace reformního hnutí. Mikuláš z Velenovic zvaný Abraham byl roku 1408 vyslýchán u konzistoře a předán inkvizici, neboť kázal bez povolení a tvrdil, že tak mohou z Kristova pověření činit všichni včetně laiků. Náhodou se pak přišlo na to, že také odmítá přísahat.¹⁸⁴ Ačkoliv se nezdá jisté, že šlo o kněze infikovaného valdenstvím, případ se nevymyká scénáři obvyklému už po celá desetiletí předtím. Na počátku 15. století se však kázání

¹⁸¹ Božena KOPIČKOVÁ, *Pražský radikalismus a valdenství*, Pražský sborník historický 20, 1987, s. 5-34, zde s. 11, podobně s. 15.

¹⁸² Petra MUTLOVÁ, *Die Dresdner Schule in Prag: eine Waldensische „Connection“?*, in: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“, s. 261-276, zde s. 273-276; TÁŽ, *Vybrané prameny k existenci drážďanské školy*, in: *Querite primum regnum Dei*, s. 553-560, s edicí jednoho z těchto pramenů.

¹⁸³ Stopy „lidového radikalismu“ shrnuje František ŠMAHEL, *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*, 2. vyd. Praha 1996, s. 292-294.

¹⁸⁴ K případu srov. též následující kapitolu, s. 78.

dostávalo na pořad dne čím dál častěji. Intenzivní reflexe apoštolského poslání, jak ji vyjadřuje traktát *De quadruplici missione*, ležela na srdci valdenským i reformistům. Že spolu oba proudy sympatizovaly, navzájem se stimulovaly a konečně snad i splývaly (bylo-li kdy vůbec možné mluvit o striktně oddělených proudech), je nepochybné. Stejně zřejmé ale je, že sami valdenští vzhledem ke svému životu v ilegalitě nebyli s to výrazněji ovlivnit dobovou kazatelskou scénu. O tu ale šlo především – kázání jako by se stávalo mírou všech věcí, páteří reformního programu zahrnujícího morálku, eklesiologii i eschatologii. Arnoštovská katolická reforma tu sehrála svoji roli, důrazem na očistu kléru v procesu správy a nápravy církve i společnosti připravovala „české hnutí náboženské“. Radikalizující se reformisté v ní však nyní viděli již jen údržbářskou činnost. Faráři nemohli dostát nárokům na kázání co do kvantity ani co do kvality. Husovské reformní hnutí se na scéně náboženské obrody vyprofilovalo specifickým obsahem, ale i způsobem jeho medializace.

Kazatelé v reformním hnutí 1363-1415

Hlavním problémem první kapitoly tohoto oddílu bylo pojmové vymezení nové zbožnosti ve vztahu k českým náboženským dějinám 2. poloviny 14. století. Pokud jsme se v oné kapitole pohybovali převážně v oblasti historiografické reflexe a terminologie, pak ve druhé části přišly výrazněji ke slovu historické podmínky šíření opravných hnutí a neortodoxních proudů, když se do centra pozornosti dostali valdenští. Je zřejmé, že teologický či spirituální program nelze vidět izolovaně od podmínek jeho možného uskutečňování. Reformní hnutí, pokládané tradičně za přípravnou fázi husitství, se proto pokusíme nahlédnout pod zorným úhlem jeho stěžejního média – kazatelství. Kázání představuje osu „českého hnutí náboženského“, je spojnicí mezi reformním kruhem na univerzitě počátku 15. století a tzv. Husovými předchůdci. Genealogii české reformace si ovšem zkonstruovala Husova skupina sama coby svou mytologii; základy k ní položil vlastně už Matěj z Janova svojí biografií Milíče z Kroměříže.¹⁸⁵ Otázkou je, zdali má tato konstrukce v dnešním bádání nějakou relevanci. Pokud ano, mohlo by typologickým znakem českého reformního hnutí docela dobře být kázání jako jeho médium i spirituální program.

Přestože jsme se již výše snažili odhalit stopy, jaké mohla zanechat na domácí kazatelské scéně augustiniánská *devotio moderna* i valdenská hereze, ukázalo se, že z různých důvodů nebyly nijak významné. Zcela jinak je tomu s tzv. Husovými předchůdci a jeho souputníky. Zajímat nás zde bude jejich vztah ke kázání na dvou hlavních rovinách. Jednak to bude přístup ke kazatelně jako k prostředku šíření reformního programu. Spíše než na obsah kázání se pokusíme soustředit na jeho dosah a sledovat ohlas a stoupence reformních kazatelů.¹⁸⁶ Stejně důležité ale je dobové pojetí kázání jako poslání, tedy jeho etický a metafyzický rozměr. Zásadním problémem při zkoumání pozdněstředověkého kazatelství v Čechách je poměrně nízký stupeň zpřístupnění a probádání pramenné báze. Kázání jsou zhusta nevydaná a nezpracovaná,

¹⁸⁵ *Narracio de Milicio* vydána in: MATTHIAE DE JANOV *Regulae Veteris et Novi testamenti III*. Ed. Vlastimil Kybal, Innsbruck 1911 (dále *Regulae III*), s. 358-367. Srov. např. Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris 2005, s. 11-14; Zdeněk UHLÍŘ, *The Bohemian Reformation: Sanctity and/or Piety*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 5*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2004 (dále BRRP 5), s. 13-31, zde s. 24-25 (české znění s názvem *Česká reformace: svatost a/nebo zbožnost* je na <http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_ceska_reformace.htm>).

¹⁸⁶ Této problematice se věnoval František ŠMAHEL, *Reformatio und Receptio. Publikum, Massenmedien und Kommunikationshindernisse zu Beginn der hussitischen Reformbewegung*, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. Hg. von Jürgen Miethke (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21*), München 1992, s. 255-268, a TÝŽ, *Literacy and heresy in Hussite Bohemia*.

a nelze tedy vycházet z celého korpusu dochovaných textů. Jde-li na tomto místě především o stoupence reformního hnutí, lépe řečeno o strategii působení na ně, je třeba hledat odpovědi i v jiných pramenech, než jsou texty kázání.¹⁸⁷ Pokusíme se tedy i v této kapitole využít nikoliv záznamy textu kázání, nýbrž spíše výpovědi posluchačů a svědků. Jasně je, že i na tomto poli zbude dost práce pro další studium.

Půjdeme-li ve stopách generací historiků a začneme-li příběh o Husových předchůdcích u Konráda Waldhausera, nabídne se nám hned na počátku zajímavý a relativně sdělný pramen. Jsou jím žalobní články žebravých mnichů a Konrádova *Apologie*.¹⁸⁸ Pražští dominikáni a augustiniáni vybrali z Waldhauserových kázání ze sklonku roku 1363 podezřelé a pobuřující výroky a předali je arcibiskupství k dalšímu šetření. Konrád odpověděl na některé z nich, že jsou mu připisovány nepravdivé nebo v pozměněném smyslu, jiné označil za pravdivé a chtěl je hájit, dokud jej někdo nepřesvědčí o opaku. Většina článků se týkala jeho výroků proti žebravým řádům,¹⁸⁹ zvláště v dané době pranýřoval zaslibování dětí konventům v útlém věku a za úplatu. Více než obsah kazatelova sporu s řádovými bratry nás ale budou zajímat pozoruhodné detaily svědčící o okolnostech a technických podrobnostech kázání. *Apologie* jich nabízí poměrně velké množství.

Kázání jako událost dovoluje *Apologie* rekonstruovat s větší plastičností, než jakou umožňuje text Waldhauserovy *Postily*. Ta je v dochované podobě literárním textem, který měl sloužit k poučení příštím kazatelům.¹⁹⁰ *Apologie* naproti tomu hovoří často o konkrétních kazatelských promluvách včetně denního data, resp. svátku, kdy bylo to

¹⁸⁷ Dělá to tak ostatně i světové bádání, když usiluje o rekonstrukci kázání jako komunikační události, srov. Beverly Mayne KIENZLE, *Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record*, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Ed. by Carolyn Muessig, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 89-124; Augustine THOMPSON OP, *From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event*, tamtéž, s. 13-35.

¹⁸⁸ *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen II*. Ed. Konstantin HÖFLER (= *Fontes rerum Austriacarum I-6*), Wien 1865 (dále *Geschichtschreiber II*), s. 17-39. Základní biografii zůstává František LOSKOT, *Konrad Waldhauser, řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce M. Jana Husa*, Praha 1909; k *Apologii* Jana NECHUTOVÁ, *Raně reformní prvky v „Apologii“ Konráda Waldhausera*, SPFFBU 29, 1980, řada E, č. 25, s. 241-248; příspěvek Davida Mengela o *Apologii*, přednesený na symposiu *The Bohemian Reformation and Religious Practice* v Praze 21. 6. 2006, by měl vyjít v 7. svazku konferenčních akt.

¹⁸⁹ K problematice sporu sekulárních kazatelů s žebravými řády naposled Christopher OCKER, *Die Armut und die menschliche Natur. Konrad Waldhauser, Jan Milíč von Kroměříž und die Bettelmönche*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*, s. 111-129.

¹⁹⁰ F. LOSKOT, *Konrad Waldhauser*, s. 98; postila je nevydaná, jejím vztahem k pseudohusovským *Dicta de tempore* se zabývala Jana ZACHOVÁ, *Waldhauser a Hus*, in: *Husitství – Reformace – Renesance*. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela. Vyd. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka a Noemi Rejchrtová, Praha 1994, sv. 2, s. 287-297, k dispozici je edice *Staročeské zpracování postily studentů svaté university pražské Konráda Waldhausera*. Ed. František ŠIMEK (= *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve století XIV. a XV.*, sv. 20), Praha 1947.

kteřé kázání prosloveno. Konrád sám nebo jeho protivníci uvádějí jednotlivé výroky, úryvky, myšlenky, autority a někdy i reakce publika. Lákavou možností budoucího studia zůstane srovnat Apologii s příslušnými kázáními Postily a hledat výroky uváděné polemikami v textu kázání. Předběžně však lze odhadnout, že takový výzkum nepřinese velké výsledky. Obdobné zkoumání v díle Jana Husa podnikla Anežka Vidmanová a nepodařilo se jí v dochovaných rukopisných zněních betlémských kázání najít jediný výrok, který měl Hus pronést z kazatelny podle žalob a polemik.¹⁹¹ Znamená to, že všechny sporné výroky spadají do improvizované řeči nezávislé na psané přípravě, anebo ještě spíše, že písemné postily nemají ke skutečným kázáním žádný přímý vztah na úrovni textového materiálu. Je to indicie svědčící o značné vzdálenosti, kterou urazilo mluvené slovo, než se prostřednictvím rukopisu dostalo k dnešním badatelům. I takové poznání je příspěvkem k dějinám kazatelství v pozdním středověku.

Apologie několikrát zmiňuje i vnějškové reálie kazatelovy performance, o jakých se z rukopisných postil zřídka dozvíme. Zmínky jsou o to cennější, jsou-li učiněny mimochodem, a tedy bez tlaku stylizace či tendenčnosti. Jak jeho protivníci, tak Konrád sám shodně uvádějí, že se kázání probíhala nejen v kostelích, ale i pod širým nebem na náměstích. Je to doloženo jak pro týnský kostel Panny Marie a přilehlý staroměstský rynek,¹⁹² tak pro Havelský trh na Starém Městě. „*Po celý rok jsem kázal poblíž kostela svatého Havla na náměstí před vším lidem, neboť v kostele, ač je veliký, jsem nenalezl dost místa,*“ napsal o tom sám Konrád.¹⁹³ Na jiném místě s nadsázkou uvádí, že se na jeho kázání shromáždili všichni obyvatelé města.¹⁹⁴ A nejen davy křesťanů prý chodily na jeho řečnické produkce, ale dokonce i hloučky židů obojího pohlaví.¹⁹⁵

Z některých náznaků Apologie můžeme soudit, že Konrád jako zdatný řečník přizpůsoboval publiku i výrazové prostředky a dokladový aparát svých promluv. Ve třináctém článku dominikáni Waldhauserovi vyčetli výrok, že svatokupci jsou horší než kacíři. Konrád ve své odpovědi cituje kánon Dekretu, který prý v kázání použil jako doklad, a to za přítomnosti mnoha vzdělaných mužů obeznámených s kanonickým

¹⁹¹ Anežka VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*, *Communio viatorum* 19, 1976, s. 65-81, zde s. 67.

¹⁹² „*Hec sunt, quae praedicavit frater Conradus praedicator et plebanus de Laeta curia publice in ecclesia et in foro...*“, *Geschichtschreiber II*, s. 17.

¹⁹³ „*Per annum continuum praedicassem juxta S. Galli ecclesiam in foro coram omni populo, quia in ecclesia, licet magna, locum non habere potui,*“ tamtéž, s. 22.

¹⁹⁴ „*Ego praedicaui convocato totius civitatis populo,*“ tamtéž, s. 24.

¹⁹⁵ „*Multi Judaei visitarunt sermones meos inter christianos, scil. viri et mulieres manifeste stantes sedentes cum christianis,*“ tamtéž, s. 28.

právem.¹⁹⁶ Je to vzácné autentické svědectví o významu, jaký kazatelé připisovali učené výzbroji, a o tom, že autority používali i v mluveném projevu, nejen v písemných záznamech kázání určených ke studiu. Ovšemže tak činili se zřejmým ohledem na vzdělání posluchačů. Z mnohých míst Obrany vysvítá, že Waldhauser dovedl tam, kde vycítil potřebu, použít vtíp či údernou výsměšnou narážku. I znalost Bible se v rukou obratného kazatele mohla stát satirickou zbraní. Dominikánští bratři si pohoršeně stěžovali, že Konrád potíral přijímání malých dětí do klášterů. Dívky u svaté Anny prý říkaly, že jejich otcem je teď řádový generál. Na to Waldhauser „*použil posměšné slova evangelia: „[Nemyslete si, že můžete říkat:] Náš otec je Abraham.“*“ a protože generál dominikánů Šimon z Langres pobýval právě v Praze, vyzval ho k setkání se slibem, že bude-li poučen, že chybuje ve víře, hned s tím přestane.¹⁹⁷

V odpovědi na tuto výtku Waldhauser popřel, že by si z generála tropil smích.¹⁹⁸ To však neznamena, že by odmítal žerty z kazatelny. Sám uvádí příběh o mladíkovi, jehož využil jako živého exempla pro pobavení posluchačů. Oblibu svých kázání mezi židovským obyvatelstvem si Konrád spojoval s biblickým příslibem, že před dnem Posledního soudu budou všichni židé obráceni na víru (Is 31,6-7). Snad tedy, říkával prý, alespoň někdo z nich konvertuje pod vlivem jeho kázání. Nebyl by to ostatně takový div, dodal kazatel, jakým bylo obrácení Hanka Payera. To byl nadmíru rozpustilý mládenec, pravidelný návštěvník hampejzů, který při postních kázáních v kostele házel kamínky po měšťankách, jimž se dvořil, aby upoutal jejich pozornost. Konrádovou výřečností se v něm i v jeho kumpánech hnulo svědomí, takže napříště seděl během postu v chrámu Páně prevelice zbožně, ačkoliv prý je to v nitru i nadále člověk velmi světský a náruživý milovník žen. Tento přírůbek si podle vlastních slov Waldhauser dovolil použít jen proto, že si byl jist příznivým přijetím. Hank se stal jeho přítelem, a tak pochopil, že je vše míněno v žertu.¹⁹⁹

¹⁹⁶ „*Hunc canonem, dum hanc materiam pertractarem, audientibus pluribus et solempnibus viris et literatis et juris canonici peritis allegando adduxi*“, tamtéž, s. 31. Jde o kánon C 1.1.21 „*Eos, qui per pecunias manus inposuerunt...*“, in: *Corpus iuris canonici I*. Ed. Aemilius FRIEDBERG, Lipsiae 1879, s. 365.

¹⁹⁷ „*Et adjunxit ille idem: »Puellae toto anno protrahunt dicentes: »Nos habemus magistrum ordinis patrem nostrum, « et allegavit derisorie illud evangelicum: »Patrem habemus Abraham« [Mt 3,9]. »Et audivi, quod ille sit hic. Veniat ad me, si potuerit in aliquo informare, quod non credo, tunc ab hiis cessabo.«*“ *Geschichtschreiber II*, s. 18. Ke konfliktu s představeným dominikánů F. LOSKOT, *Konrad Waldhauser*, s. 62.

¹⁹⁸ *Geschichtschreiber II*, s. 26.

¹⁹⁹ „*De hoc juvene jocose dixi arguens per jocum amicorum, sciens, quod non egre ferret, quia onus meus amicus est et de hoc gaudebat.*“ Tamtéž, s. 29.

Historiky Waldhauserovy Apologie dávají často nahlédnout do různých komunikačních situací, jež vznikaly kolem kázání. Příkladem může být odpověď na 14. článek dominikánské obžaloby. Ten dával kazateli za vinu, že veřejně jmenoval jakéhosi řádného muže, jenž s ním nesouhlasil, a nechal ho umravnit konšely. Waldhauser s typickým nadhledem odpovídá, že neví, zdali ten muž byl či nebyl řádný, ale pro bratry že je řádný každý, kdo podporuje jejich řád, byť by šlo o největšího lichváře a zločince na světě. Událost se podle něj sběhla jinak. Dotyčný muž byl původně přívržencem žebravých bratří a protože byl Čech, nemohl Waldhauserovým kázáním rozumět. Přesto veřejně prohlásil, že Konrád káže jen dávno známé věci, neboť ve všech svých kázáních pranýřuje pýchu, lakomství a rozmařilost Pražanů starými slovy proroků – alespoň pokud jde o themata. Dodal, že jestli kazatel nemá dost víry, měl by být vhozen v pytli do řeky.²⁰⁰ Waldhauser pak skutečně veřejně vyzval konšele, aby dotyčného vzali za slovo a exemplárně jej potrestali na výstrahu ostatním stoupencům mnichů. Nikdy jej však na veřejnosti nejmenoval. Onen muž, když se doslechl, co se stalo, vyhledal kazatele, odprosil ho a stali se dobrými přáteli.

Příběh obsahuje několik podrobností zajímavých pro dějiny kázání. Dosvědčuje citlivost posluchačů pro jemnosti homiletické metody. Výběr thematu, tedy výchozího biblického verše, a jeho patřičný rozvoj (*dilatatio*) patřily k základním dovednostem kazatele. Aktuální otázky bylo možné velice efektně vyložit za pomoci vhodně a s vtipem zvoleného biblického materiálu. Sem patrně míří uštěpačná poznámka o málo originálních thematech mravokárných kázání. Stejně pozoruhodná je i otázka jazyka kázání. Není zřejmé, zdali na Waldhauserovo kázání přicházeli i Češi neznalí němčiny jenom proto, aby shlédli teatrální doprovod jeho promluv. Ani to by nebylo nijak překvapivé. Jisté ale je, že si sám Konrád byl jazykové problematiky vědom a neváhal s úsměškem upozornit, když mu oponoval nějaký Čech, který jeho kázání nemohl rozumět. Tak tomu bylo v případě veřejného notáře, jehož žebraví mniši vyslali na Waldhauserovo kázání, když připravovali obžalobu u konzistoře. Notář i bratři byli v kostele slovně napadeni a kdyby neutekli, byli by prý napadeni i fyzicky. Každopádně za nimi Waldhauserovi příznivci pokřikovali, že jsou kacíři.²⁰¹ Konrád k tomu v Apologii dodává: „*Všichni čtenáři tohoto spisu se jistě podiví, že když byl onen*

²⁰⁰ „*Fuit in principio praedicationis meae in Praga fautor eorum [sc. fratrum], sed nunc bonus amicus meus, quia nescivit me intelligere, fuit enim Bohemus. Unum scio, quod publice in alia domo quam in sua dixerat, ego praedicarem de antiquis rebus, quia quasi in omnibus sermonibus meis argui superbiam Pragensem, avaritiam et luxuriam saltem in thematibus per prophetas. Ego quando minus crederem, jactarer in flumen in sacco.*“ Tamtéž, s. 31.

²⁰¹ Tamtéž, s. 19.

veřejný notář, o němž tu píší, osloven, zjistilo se, že je to čistokrevný Čech, a já jsem kázal německy, a tak zapisoval pouze to, co mu vnutili úskoční bratři.“²⁰²

K nejdůležitějším faktorům a podmínkám rozvoje českého reformního hnutí patří podle mého názoru veřejný prostor. U Husa a husitů, ale do velké míry i u jejich předchůdců na kazatelnách můžeme sledovat, jak lpěli na šíření svých myšlenek mezi věřící a na možnosti veřejně je hájit. Nejde přitom v nejmenším o diskusi cílící ke kompromisu založenému na vzájemných ústupcích. Reformní tribuni si mnohem spíše představovali, že dostanou-li šanci projevít svou pravdu, ona sama si získá posluchače a stoupence. Připomíná to husitskou fixní ideu veřejného slyšení, ale hlavně neustálý boj proti tomu, aby byla omezována svoboda kázání slova božího.²⁰³ Kazatelna jako stále ještě nejúčinnější médium veřejného působení měla v reformním programu klíčové místo. Vyplývá to jasně i z Waldhauserovy Obrany. Její autor si uvědomoval rozdíl mezi soukromou rozpravou a veřejným prostorem chrámové lodi nebo náměstí, kde kázal. Ostatně i učenci, kteří se zapletli s inkvizicí, často poukazovali na to, že daný výrok byl učiněn v neveřejné disputaci.²⁰⁴ Podobně Konrád popřel, že by kdy prohlásil z kazatelny skandální skutečnost, že v Římě byli upáleni nějací minorité za učení o Kristově chudobě, avšak přiznal, že o tom slyšel a použil to v soukromé debatě s několika bratry (*disputans in privato*).²⁰⁵ V odpovědi na patnáctý bod dominikánské obžaloby Konrád přiznává, jak ho trápí skryté pomluvy a pokoutní agitace žebravých bratrů. „Když jsem slyšel, že v koutku reptají proti mému kázání a mému učení a za pomoci svých bekyň vedou lidi k opaku, jistěže jsem řekl a zvolal na veřejném fóru: ‚Nevěřte žádnému světskému svůdci a nikomu, kdo říká něco jiného, než já vám káži, pakliže to neprohlásí otevřeně z kazatelny na tomto místě, kde já stojím. Neboť jinde,

²⁰² „Sed mirandum est omnibus lectoribus scripturae praesentis, quod ille publicus notarius, de quo hic scribunt, cum nominaretur, fuit inventus purus Bohemus, et ego praedicaveram teutonice, et scripserat tantum ea, quae captiosi fratres suggesserant,“ tamtéž, s. 29.

²⁰³ Otázky tolerance a svobody projevu sledoval František ŠMAHEL, *Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období*, Český časopis historický 92, 1994, s. 644-679; TÝŽ, *Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419-1485)*, in: *Toleranz im Mittelalter*. Hg. von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann (= Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, s. 211-274; poslední verze in: TÝŽ, *Husitské Čechy*, s. 429-466.

²⁰⁴ Srov. F. ŠMAHEL, *Reformatio und Receptio*, s. 260.

²⁰⁵ „Respondeo, quod hoc in ambone nunquam dixi nec vellem hoc tunc dixisse ad confusionem ordinis fratrum minorum sine magna necessitate. Sed bene verum est, quod disputans de paupertate seu mendicitate Christi cum quibusdam fratribus in privato ... respondi: ‚Hoc non dicatis, ... quia, ut audivi, fratres ordinis vestri, qui hoc irrationabiliter tenebant et dicebant, fuerunt in curia cremati,“ *Geschichtschreiber II*, s. 34.

ani ve svých klášterech, nedovedou na svých německých kázáních shromáždit žádný lid, jen čtyři bekyně nebo pět, což si lze ověřit i dnes.“²⁰⁶

Žaloby na Waldhausera a jeho *Apologia* zrcadlí boj o tento veřejný prostor, tuhý a uvědomělý. Tak Konrád s hořkostí sděluje, že arcibiskup dal pod svou pečeti sepsat vyhlášku, aby se každý, kdo má nějakou stížnost proti rakouskému kazateli, dostavil a přednesl ji v arcibiskupském dvoře. Tato listina byla zveřejněna na dveřích všech kostelů žebavých řádů a její ustanovení provedeno ještě týž den.²⁰⁷ Sepsání čtyřiaadvaceti stížných článků hodlali mendikanti využít nejen v kárném procesu proti Waldhauserovi, ale také ve veřejné kampani. O člancích, v nichž měl mluvit „pokacířsku“, informovali Konrádovy posluchače, a to ty méně vzdělané, „*chtějice je tím odloudit z mých kázání*“, jak to sám formuloval.²⁰⁸ Dominikánům zřejmě příchodem věhlasného kazatele ubyli posluchači v kostelích, a další újmy na prestiži a majetku jim hrozily, pokud by se rozšířily jeho názory na poslání a praxi žebavých řádů. Mezi nimi a Waldhauserem se rozpoutal boj, jehož cílem bylo strhnout posluchače a získat si dav. Nebylo výjimkou, že rozvášnění účastníci demonstrativního pochodu Prahou plivali fráterům na hábity.²⁰⁹ Patří sem i silácké, leč asi dobře vykalkulované prohlášení rakouského rétora, že „*ve městě pražském není nikdo, kdo by kázal celou pravdu. Jsou tací, kteří ji nedokáží říci, neboť málo studovali; jiní by to dokázali, ale neříkají ji, protože se bojí ztratit své tučné platy, které získali mlčením.*“²¹⁰

Na svatého Štěpána 1363 se Waldhauser vyjádřil velmi otevřeně k probíhajícímu sporu. Mnozí jej prý pomlouvají, byl i zatčen, ale nemohli proti němu nic říci, neboť všichni vědí, že má pravdu. „*Koho Bůh vyslal jako svého posla, proti tomu se jistě mnozí postaví,*“ dodal sebevědomě.²¹¹ Vedle přetahování o diváka tu vstupuje do hry

²⁰⁶ „*Sed bene dixi, cum audirem eos in angulis contra sermonem meum et doctrinam meam murmurare et per beguinas suas homines inducere ad oppositum doctrinae meae et in publico foro declamavi: Nulli credatis de mundo seductori nec seducenti, aliud quam vobis praedico dicenti, nisi illud manifeste in ambone hujus loci, in quo ego sto, per eosdem fuerit reclamatum, quia alibi, neque in suis monasteriis populum nullum, sed quatuor beguinas vel quinque in suis sermonibus teutonicis, ut hodierna declarat evidentia, habere potuerunt.*“ Tamtěž, s. 32.

²⁰⁷ Tamtěž, s. 24.

²⁰⁸ „*...aperuerunt super me [os suum] sicut leo rapiens et rugiens [Ps 21,14], dicentes simplicioribus auditoribus meis, volentes quoque ipsos per hoc a sermonibus meis retrahere, quod XXIV articulos, in quibus haeretice dixissem, scripsissent contra me*“, tamtěž, s. 25.

²⁰⁹ Tamtěž, s. 20.

²¹⁰ „*Secundus articulus fuit iste, quod dixissem, quod nullus esset in civitate Pragensi, qui predicaret omnem veritatem. Quidam essent, qui nescirent dicere, quia non studuissent; quidam scirent, sed non dicerent, quin timerent perdere suas plenas sturas, quas ex taciturnitate habent. Ad hoc respondeo, quod haec omnia sunt vera, et si necesse est, possum probare omnia.*“ Tamtěž, s. 26.

²¹¹ „*Sciatis, quod multi obloquuntur mihi, eo quod non sicut pastor respicio oves meas. Usque huc arrestatus sum, sed nullus aliquid dixit contra me, quia omnes sciunt, quod verax sum. Quem deus mittit nuntium suum, certe sunt multi contra ipsum.*“ Tamtěž, s. 20.

představa kazatele o vlastním poslání. Nezvratné přesvědčení, že hlásá pravdu, pramenilo z názoru, že jeho proslovy, teze a návody odpovídají Kristově zvěsti. Kristův příklad byl i kazatelovou osobní devizou. Za svůj vzor si vytkl kázání Ježíše a jeho apoštolů.²¹² Na samém začátku své Apologie vzývá Konrád Waldhauser Spasitele a dovolává se jeho slov o blahoslavenství těch, kdo trpí protivenství. Kázání na hoře označuje v apostrofě jako prvotní kázání (*primariae praedicationes*) a konstruuje tak genetickou souvislost mezi Ježíšovou činností a dnešními šířiteli jeho učení, reformními kazateli.²¹³

Také u Milíče z Kroměříže představuje kazatelská mise hlavní životní náplň po jeho obrácení na pravou cestu, na kterém měl ostatně Konrád Waldhauser svůj podíl. Životopisy líčí, jak Milíč opustil výnosné místo v císařské kanceláři a stal se plamenným hlasatelem pokání před příchodem Krista Soudce. Kázal v obou pražských kostelích sv. Mikuláše, u sv. Jiljí na Starém Městě, posléze také u Panny Marie před Týnem a snad i v jiných kostelích, kam byl jejich správci zván.²¹⁴ Podle jedné zprávy se dokonce neváhal naučit německy, aby se jeho slova dostala ke všem obyvatelům sídelního města.²¹⁵ Kázání se Milíč nezdržel ani v Římě, kde se chtěl hájit před nařčením z kacířství: pronesl tu svůj *Sermo de die novissimo*, plný eschatologických vizí.²¹⁶ Potíž s touto strmou kazatelskou kariérou ovšem je, že nevíme, v čem máme našim zpravodajům věřit, a v čem ne. Jak nedávno ukázal David Mengel, obsáhlejší ze dvou hlavních Milíčových biografií, *Vita venerabilis presbyteri Milicii*, je vším jiným než dokumentárním popisem prorokova života.²¹⁷ Text sestává z mnoha starších pramenů, mezi nimiž patří první místo dvěma legendám o sv. Bernardu. Je velice pravděpodobné, že původcem životopisu v jeho známé podobě je Bohuslav Balbín. Zdá se, že mezi detaily z Milíčova života, s nimiž se budeme muset rozloučit, patří i epizoda

²¹² Tamtéž, s. 26 a 28, srov. Mt 23,1n. a 1 Cor 2,4.

²¹³ „*Quia igitur, domine Jesu Christe, tu dixisti primariis praedicationibus tuis, Math. V.: „Beati, qui persecutionem patiuntur...“ [Mt 5,10],“ tamtéž, s. 22. Na Kristovo kázání se Waldhauser odvolává i dále, s. 26.*

²¹⁴ *Fontes rerum Bohemicarum I.* Ed. Josef EMLER, Praha 1873 (dále FRB I), s. 405 a 413. V době vrcholné kazatelské činnosti přednášel prý Milíč u sv. Jiljí česky, u Panny Marie německy a u sv. Mikuláše na Starém městě vzdělancům latinsky. Milíčův životopis podávají František LOSKOT, *Milíč z Kroměříže. Otec české reformace*, Praha 1911; Miloslav KAŇÁK, *Milíč z Kroměříže*, Praha 1975, s. 9-30; Peter C. A. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius de Chremsir (+1374) and his significance in the historiography of Bohemia*, Heršpice 2000, s. 27-75.

²¹⁵ FRB I, s. 408.

²¹⁶ K němu naposledy Pavel KOLÁŘ, *Milíč's Sermo de die novissimo in Its European Context*, BRRP 5, s. 57-63, kde i další literatura.

²¹⁷ David C. MENGEL, *A Monk, a Preacher, and a Jesuit: Making the Life of Milíč*, BRRP 5, s. 33-55; autenticitu pramene zpochybnil již P. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*, s. 46. Podle Balbínova vydání je životopis otištěn ve FRB I, s. 403-430.

o tom, kterak se od svého žáka vyučil němčině jen proto, aby mohl kázat ve všech třech jazycích.²¹⁸

Jistou oporou a informací o Milíčově kázání mohou být úřední záznamy z vyšetřování²¹⁹ a články obžaloby vznesené vůči němu kvůli jeho veřejné činnosti u papežské kurie pražskými faráři. Papežská bula vydaná v lednu 1374 nařídila arcibiskupovi údajné bludy vyšetřit.²²⁰ Tím se rozpoutal zápas o smýšlení lidu pod kazatelnou, který by si dnes patrně vysloužil označení mediální tahanice. V Praze byla bula zveřejněna v červenci 1374, tedy až po kazatelově úmrtí v Avignonu. Duchovenstvo shromážděné u sv. Klimenta vstoje vyslechlo příkaz, aby faráři veřejně vyvraceli bludné články v kázáních. Lidem měli objasnit, že artikuly jsou vesměs bludné, kacířské, opovážlivé nebo rozkolnické, a pokud by snad slyšeli, jak někdo cosi podobného káže nebo jen tvrdí v soukromí, nemají mu věřit.²²¹ Václav z Budějovic v kostele Panny Marie na louži však údajně články dočetl jen ke čtvrtému, načež je zaklapl se slovy, že jsou falešné – u výsledku však tuto denunciaci popřel.²²² O člancích se nicméně po Praze šušovalo už před jejich vyhlášením, a kněz Mikuláš z Hvozdnice prý při kázání řekl: „Dobří lidé, nestarejte se o ně, dokud o nich prelátí nerozhodnou.“²²³ Prelátí mezitím rozhodli na červnové synodě, že nadále budou smět kázat jen kněží vybavení pověřovací listinou arcibiskupa či jeho vikářů. Cílem bylo, „aby nadále nebyla srdce prostáčků urážena neopatrným kázáním takových osob“.²²⁴ Boj o posluchače pokračoval.

²¹⁸ D. MENGEL, *A Monk, a Preacher, and a Jesuit*, s. 46-47, soudí, že Milíč musel umět německy už v době svého působení v císařské kanceláři.

²¹⁹ Ferdinand MENCÍK, *Milič a dva jeho spisy z r. 1367*, Věstník Královské české společnosti nauk 1890, tř. I, s. 309-336, zde s. 309-310 a 317-318.

²²⁰ Srov. k tomu Jiří KEJŘ, *Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže*, Husitský Tábor 10, 1991, s. 181-189.

²²¹ *Soudní akta konsistoře pražské I.* Ed. Ferdinand TADRA, Praha 1893 (dále SA I), č. 116, s. 95. Otázkou zůstává, byl-li Milíč v době své smrti v Avignonu očištěn od obvinění. D. MENGEL, *A Monk, a Preacher, and a Jesuit*, s. 46, soudí, že nikoliv a že Milíčovo ospravedlnění je legendou. Nevyrovnává se však s listinou *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia IV.* Ed. Karel STLOUKAL, Praha 1953, č. 1238, s. 701-702, kterou cituje J. KEJŘ, *Žalobní články*, s. 184, pozn. 13. Listina v kauze faráře Martina Bořkova, jenž sloužil mši při Milíčově pohřbu, označuje Milíče jako „*nuper in communione fidelium existens*“. Formulace by se snad dala chápat jako odkaz na to, že Milíč zemřel před rozhodnutím procesu, tedy nikoliv přímo ospravedlněn, ale neusvědčen.

²²² „*Interrogatus, quod ipse, cum recitasset articulos et ad quartum articulum venisset, clausit articulos dicens eos falsos esse, respondit, quod non.*“ SA I, č. 120, s. 96-97.

²²³ „*Interrogatus, utrum aliquid predicaverit de Milicio, respondit, quod postquam murmurabant homines de articulis contra Milicium missis per apostolicum, dixit, boni homines, non curetis de istis, donec prelati de istis determinaverint.*“ SA I, č. 110, s. 91. Znění článků bylo známo nejméně od dubna, srov. J. KEJŘ, *Žalobní články*, s. 184. O stíhání dalších kazatelů z Milíčova okruhu viz níže.

²²⁴ „*Ne igitur simplicium corda indiscreta talium predicacione de cetero offendantur, statuimus, quod nullus, cui ex officio competit, predicare de cetero non presumat, nisi prius a nobis vel vicariis nostris petita licencia et obtenta...*“ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. XXIII, 1, 8, s. 203.

Na tomto místě nás spíše než údajné Milíčovy přečiny a církevní zákrok proti němu zajímají mimochodem učiněné zmínky o okolnostech jeho kazatelského působení. Je samozřejmě třeba mít na paměti, že v případě žalobních článků jde o dokument primárně Milíčovi nepřátelský, a že výpovědi u výsledku jsou vedeny specifickými zřeteli. Lze však doložit, že mezi vyslýchanými svědky byly nezaujaté osoby, jež shodně popřely některé body obžaloby. Máme tu přitom co dělat s lidmi, kteří podle vlastní výpovědi byli osobně přítomni Milíčovým kázáním. Podobně jako u Waldhausera patřilo k důležitým Milíčovým tématům kázání proti žebravým řádům. Arcibiskupský oficiál Jenek prošetřoval udání, že kazatel mluvil proti zpovědi v mendikantských kostelích a nazval žebravé bratry „*svůdci a podvodníky*“. Šest svědků shodně vypovědělo, že Milíč hlásal, že se má každý zpovídat ve své farnosti. Bratři podle něj nemají ke zpovídání povolení od arcibiskupa; pokud by je měli, ať se prokáží příslušnou listinou a sám Milíč je bude milerád podporovat. Nikdo ze svědků neuvedl, že by Milíč označil řeholníky za podvodníky a svůdce.²²⁵

Šest záznamů má stereotypně shodný obsah, ačkoliv se liší v formulačních detailech. To naznačuje, že nejsou opsány jeden z druhého, nýbrž reprodukují nějakým způsobem výpovědi svědků (kteří však mohli být ve vzájemné dohodě). Jedinou zpestřující informaci uvedl Sighard, mistr kuchař paní markraběnky. Kromě mnichů prý Milíč kázal také o ženách. Ty jako by se prý chtěly stát muži, přestože nosí peří na kloboucích.²²⁶ Nepříliš jasná výpověď zřejmě naráží na další oblíbený komplex kazatelových témat, totiž luxus v odívání zejména u pražských měšťanských dam. Není bez zajímavosti, že obdobný motiv najdeme i v žalobních člancích, které sestavili pražští faráři a které byly připojeny k bule Řehoře XI. nařizující zákrok proti Milíčovým názorům. Desátý bod zde uvádí, že Milíč hlásal doktrínu, podle níž matrony i panny, které nosí počestné oděvy příslušící jejich stavu, smrtelně hřeší. To podle byly protiřečí apoštolskému učení i zvyku římské církve, která takový šat připouští, není-li

²²⁵ Srov. např.: „*Nicolaus dictus Panczer, civis majoris civitatis Pragensis, interrogatus ut supra respondit, quod audivit predicare Miliczium, quod quilibet christianus debet confiteri apud suam parochiam, et non fratribus ex eo, quod dicunt se habere auctoritatem audiendi confessiones et non habent: et si haberent, ostenderint litteras super hoc confectas, et postquam ostenderent eas, ipsos libenter vult promovere; sed non audivit, quod eos deceptores vel seductores nominavit.*“ F. MENČÍK, *Milič a dva jeho spisy z r. 1367*, s. 317. Na otázku ohledně nadávek žebravým bratřím čtyři svědci udali, že nic takového neslyšeli, dva potom, že si nepamatují, zda kazatel něč takového řekl. Ještě v roce 1374 byl kazatel František z Benešova vyslýchán kvůli kázání proti žebravým řádům a nařčen, že označil bratry a mnichy za svůdce, i on však tento bod popřel. Srov. SA I, č. 52, s. 81: „*Item respondit, quod nunquam dixit, quod fratres et monachi essent seductores.*“

²²⁶ „*Item dixit, quod mulieres volunt esse viri, sed deferunt pennas in pileis.*“ F. MENČÍK, *Milič a dva jeho spisy z r. 1367*, s. 318

ovšem výstřední. Milíč však zřejmě považoval speciální odznaky panen a matron za nemístné. Podle žaloby během jednoho svého veřejného kázání strhl jakési panně věnec z hlavy a před očima všech ho rozcupoval na kousky.²²⁷

Tento detail výmluvně poukazuje na skutečnost, že i v českém prostředí bylo kázání vynikajících řečníků skvělým divadlem. Milíč patrně v expresivitě svých kazatelských projevů nijak nezaostával za strhujícími výkony jiných velkých kazatelů pozdního středověku, jakými byli Vincent Ferrer, Jan Kapistrán nebo Bernardin ze Sieny.²²⁸ Ostatně i žalující faráři si všímali hlavně toho, co Milíč prohlásil nejen veřejně, ale především z kazatelny a k obecnému lidu.²²⁹ Zde hrozilo největší nebezpečí, že prosté duše budou svedeny k bludu působivým projevem šikovného řečníka. O vnějších okolnostech Milíčova kázání podávají jistou informaci jeho dva životopisy. Spolehlivější z nich, *Narratio de Milicio* od Matěje z Janova, uvádí, že Milíč kázal každý den, o svátcích dvakrát až třikrát, nebylo mu však zatěžko kázat i pětkrát denně – třikrát česky, jednou německy a jednou latinsky.²³⁰ Zvláštní nadání měl prý pro budování dokladového aparátu kázání – ke každému tvrzení měl pohotově citát z Bible nebo z doktorů, a když už začal citovat, táhla se citace přes jeden i dva sloupce textu. Zdá se, že Matěj tu mluví o ústním projevu, a že si tedy Milíč neodpustil úplné znění autorit ani na kazatelně.²³¹ Janov zmiňuje také obě Milíčovy kazatelské sbírky, *Abortivus* a *Gracie dei*, které měly sloužit k poučení dalším kazatelům.²³²

²²⁷ „Decimo, idem Milicius dogmatizavit, habitum honestum matronarum et virginum si qua deferret, peccaret mortaliter. Unde in publico sermone coram populo de capite cuiusdam virginis tulit sertum et illud in minimas partes coram populo confregit. Hoc dictum et factum temerarium et contra apostolum et morem et ritum ecclesie Romane, que tollerat et approbat talem habitum, dummodo non sit excessivus.“ J. KEJŘ, *Žalobní články*, s. 188. Pozoruhodné je, že kazatel u Panny Marie na louži Václav z Budějovic, když předčítal lidu žalobní články, jak to požadovali arcibiskupští vikáři, článek s historkou o věnečku přeskočil. SA I, č. 120, s. 96. Ženskému oděvu se podle Beneše z Weitmile věnoval ve svých kázáních i Waldhauser, srov. *Fontes rerum Bohemicarum IV*. Ed. Josef EMLER, Praha 1884, s. 540.

²²⁸ Základní orientaci v problematice poskytuje svazek *The Sermon*. Ed. by Beverly Mayne KIENZLE (= Typologie des sources du moyen âge occidental 81-83), Turnhout 2000, srov. např. s. 155-156, kde jsou uvedeny další odkazy.

²²⁹ Kromě právě citovaného místa, kde jsou slova „coram populo“ zdůrazněna dvojím opakováním, srov. např. i formulaci „os suum in celum ponens, publice predicavit, quod in papa, cardinalibus, episcopis, prelatibus, sacerdotibus et aliis religiosis, exceptis adherentibus sibi, nulla veritas esset“, J. KEJŘ, *Žalobní články*, s. 187-188.

²³⁰ „Facile erat eidem quinquies in uno die predicare, puta semel in latino sermone, semel in theutunico, et ter in boemico ... Communiter autem bis et ter in die festivo predicabat, cottidie vero sine interruptione unum sermonem faciebat.“ *Regulae III*, s. 363.

²³¹ „Enimvero cum ita predicabat, ut dicitur, supra hominum possibilitatem creberrime, non tamen contingebat ipsum umquam a copie scripturarum deficere biblie et doctorum, sed quod est supra modum hominibus altum et mirabile, quantumcumque auctoritatem de byblia vel de doctoribus ad suum propositum faciliter producebat, et in dicendo inchoata, quamdiu necesse fuit, ad materiam ipsam ordinarie secundum textum loquabatur, et sic quasi communiter unam auctoritatem byblie vel doctorum ad unam columpnam, quandoquae ad duas et amplius expedite declamabat.“ Tamtéž.

²³² Tamtéž, s. 364.

Detaily, které přináší navíc *Vita Milicii*, je třeba brát s rezervou nejen vzhledem k vážnému podezření, že pramen je novověké falzum, ale také pro zřejmou hagiografickou tendenci vyprávění. Topické je zjevně líčení, jak si Milíč na počátku svého kazatelského působení počínal neohrabaně, avšak vytrval a přilákal pak pod svou kazatelnou i nejzatvrzelejší hříšníky.²³³ Přesto se mohou i ve *Vita* najít doplňkové informace, jejichž výpovědní hodnota je snad srovnatelná s *Narracio* (ani o ní si nedělejme přehnané iluze). Také zde se dočítáme, že Milíč kázal až pětkrát denně, a je tu dokonce nastíněn jeho itinerář: ráno *sermo* u sv. Jiljí, pak rychle přes rynek do Týna, po přesnídávce další kázání v Jilské, pak nutné povzbuzení slovem božím pro své kajícnice v Jeruzalémě, a navečer po nešporách ještě kázání k jeptiškám od sv. Jiří na Hradě. Zajímavým údajem je, že kázání byl Milíč schopen si připravit za dvě až tři hodiny. Pronášel je pak většinou po dvě hodiny, zřídka trvalo jen hodinu, někdy však i tři hodiny.²³⁴ Datum a obsah svých kázání – zřejmě jen těch významnějších – byl údajně zvyklý předem zveřejňovat vyhláškou na dveřích kostela.²³⁵

Také vyprávění, kterak Milíč podporoval ostatní a zvláště začínající kazatele, neviděl v nich konkurenci, ale spolupracovníky, má jasnou legendistickou tendenci.²³⁶ Údaje evokující početnou kazatelskou školu kolem Milíče si vyžádají kritickou revizi.²³⁷ Je ovšem doloženo, že si Milíč dovedl získat stoupence z řad kazatelů, kteří stáli na jeho straně ve sporu s pražskými faráři.²³⁸ Z několika výsledků na konzistoři si můžeme udělat obrázek o obsahu kázání Milíčových přívrženců. František z Benešova brojil proti žebravým řádům a prohlásil, že kdo káže zmatené odpustky, počíná si špatně. Během kázání také vyzval posluchače, aby se modlili za Milíče, jenž byl tehdy na cestě do Avignonu.²³⁹ Jaroměřský farář Mikuláš prý z kazatelny v Kladsku pobízel lidi, aby prosili Boha, ať se dobří biskupové ještě zlepší a špatní ať se napraví. V Praze pak v kázání prohlásil, že ženy nemají dobrovolně nosit zlato a perly. Artikuly sebrané

²³³ FRB I, s. 405-406.

²³⁴ „*Et nunquam integrum diem super aliquo sermone studebat, sed in duabus horis vel tribus magnum sermonem, et saepissime in una hora comprehendit. ... Rarissime autem ad unam horam praedicabat, sed quasi semper duabus et aliquando horis tribus.*“ FRB I, s. 406.

²³⁵ Vyplývá to z vyprávění o vnuknutí, aby totéž, co činíval v Praze, udělal i v Římě: „*Et in tantum venit sibi talis cogitatio in mentem: vade, intima publice per chartam, quam affiges ostiis ecclesiae s. Petri, sicut solitus fuisti intimare in Praga, quando eras praedicaturus, quod velis praedicare,*“ tamtéž, s. 411.

²³⁶ Tamtéž, s. 414-417.

²³⁷ O kazatelské škole F. LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 76-78, kriticky k tomu F. ŠMAHEL, *Psané a mluvené slovo*, s. 216.

²³⁸ Pronásledování Milíčových stoupenců od ledna 1374 popsal podle Soudních akt F. LOSKOT, *Milíč z Kroměříže*, s. 103-110.

²³⁹ „*Item respondit, quod ipse orando pro iteragentibus ad populum predicando dixit, horate pro domino Miliczio,*“ SA I, č. 52, s. 81.

proti Milíčovi považoval za nepravdivé, ale netroufl si to říci veřejně v kostele.²⁴⁰ Oba kazatelé byli suspendováni z úřadu a Mikulášovi vikář nařídil, aby přestal kázáními utrhat prelátům, jak má ve zvyku.²⁴¹ O úrovni kněží si nedělal iluze ani Mikuláš z Nového Jičína, který z kazatelný pronesl, že preláti někdy svěří péči o duše tisíců lidí jedincům, kterým by svěříl stěží pět hrušek. Jako měl Mikuláš vlastní představu o stavu duchovního servisu, měli zase arcibiskupští úředníci svou představu o tom, co je a co není prospěšné říkat před prostými lidmi. Na dotaz, zda jeho druhové kázali o věcech, které se nehodí říkat před lidmi, si vzpomněl jen na jeden výrok Štěpána z Moravy o minoritech a papežských bulách.²⁴² Plzeňský kazatel Milota se ocitl před soudem, neboť pokračoval neoprávněně v kázání, přestože věděl, že je k tomu potřeba oficiální souhlas. Jeho kázání směřovalo opět proti mendikantům a týkalo se práva pohřbívát.²⁴³ Podle svědectví jeho krajana Mikuláše došlo v Plzni dokonce ke scéně, kdy žebraví bratři vtrhli do kostela jistého faráře, který právě stál na kazatelně, a křičeli na něj, že lže, což on opětoval s nemenší vehemencí. Dodal pak, že fráteri jsou skuteční loupežníci církve i jeho farnosti.²⁴⁴

Vytvoření skupiny věrných stoupenců a určitá péče o vlastní nástupce plně odpovídá Milíčovu pojetí kazatelského úřadu. Právě kazatelé, nikoliv kněží obecně a tím méně preláti, jsou totiž vyvoleni být nástrojem spásy. Milíč viděl svět kolem sebe, jak se blíží svému zániku. Antikrist a jeho věrní pronikli do křesťanské církve, a jsou to kazatelé, kteří musí vybojovat poslední bitvu proti zlu. Kázání je tak posláním se silným eschatologickým charakterem.²⁴⁵ Tento eschatologický moment pevně spojený s kritikou soudobého kléru převzal od Milíče i Matěj z Janova. V první kapitole předmluvy k olbřímímu dílu *Regulae Veteris et Novi Testamenti* se Janov zabývá právě kázáním, jež se mu stává odrazovým můstkem pro vysvětlení jeho autorského počínu.

²⁴⁰ SA I, č. 98, s. 91.

²⁴¹ „*Eciam inhibuit sibi, quod non detraheret alicui, nec prelati nec aliis publice vel occulte, prout consuevit in sermonibus suis facere.*“ SA I, č. 103, s. 92.

²⁴² „...*dixit, quod aliquando prelati et episcopi committunt aliquibus curam animarum multorum millium hominum, quibus vix quinque pira commitenda essent. ... Interrogatus, utrum socii sui aliquid predicassent de ista materia [tj. o Milíčovi] vel de aliis, que non expedirent coram populo, respondit, quod nihil sciret aliud, nisi quod quidam socius suus nomine Stephanus de Moravia, ut credit de Cremsier Olomucensis diocesis, predicavit...*“ SA I, č. 104, s. 92-93

²⁴³ SA I, č. 108, s. 93.

²⁴⁴ „*dixit, quod fratres predicti venerunt ad ecclesiam plebani et clamaverunt super plebanum stantem in ambone, mentiris, et ipse plebanus e converso clamavit dicens ad fratres, vosmet mentimini. ... Item dixit idem plebanus, quod fratres predicti sunt veri predones ecclesie et parochie sue,*“ SA I, č. 60, s. 119. Z díkce zápisu není zřejmé, zda oním plebánem nebyl Mikuláš sám.

²⁴⁵ Peter C. A. MORÉE, *The role of the Preacher According to Milicius de Chremsir*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 3*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holec, Prague 2000 (dále BRRP 3), s. 35-48; TÝŽ, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*, s. 159-177; Amedeo MOLNÁR, *Eschatologická naděje české reformace*, in: *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 11-101, zde s. 14-17.

Špatní kněží, uvízlí v tenatech světa a vášních těla, zkrátka *sacerdotes carnales* totiž podle Matěje neplní dobře své poslání, když kážou lidem ne to, co je od Boha, nýbrž to, co je z nich samých. Místo co by studovali Bibli, opíší kázání z postil a příruček, takže mnozí ani neznají kanonický text Písma.²⁴⁶ Snaží-li se vůbec na kazatelně podat nějaký výkon, pak jen z povinnosti anebo proto, aby se blýskli výřečností. Svá kázání zdobí povídkami (*fabulae*) a lákají na ně lidi s pomocí odpustků, bratrstev či zázraků provozovaných sochami a obrazy. Mnohem spíše se ale zajímají o hostiny a jiné světské radovánky.²⁴⁷ V opozici vůči těmto nedbalým světákům shrnul Matěj z Janova své celoživotní úvahy o Bibli do pěti knih *Regulí*.

Do eschatologického rámce zařazuje Matěj svou představu o funkci slova božího ve společnosti už tím, že zkažené duchovní označuje za falešné proroky a svědce podle Matoušova evangelia 24,4-5.²⁴⁸ Rostoucí moc Antikristova nicméně podlehne v rozhodující bitvě silám dobra. A budou to kazatelé, kdo odhalí protivníkovu pravou tvář. Matěj z Janova dospívá k tomuto názoru výkladem o Eliášově příchodu. „*Zdá se, že způsob, jak bude zničen Antikrist, totiž hlava všech nespravedlivých, a jeho tělo, tu nelze chápat jinak a případněji, než že Pán Ježíš nadchne své vyvolené kněze a kazatele a naplní je duchem Eliáše a Enocha, to jest duchem nadšení a nevinnosti, duchem zánícení a čistoty, duchem odhodlanosti a zbožnosti,*“ píše o tom Matěj.²⁴⁹ Klíčem k posledním událostem existence světa jsou zde tři biblická místa: Kristus shromáždí své věrné ze všech světových stran (Mt 24,31), a to pomocí Eliáše, který přijde, aby vše obnovil (Mk 9,12). Tato obnova je předpovězena u Ezechiela 37,1-9, kde se mluví o obživnutí lidských ostatků. „*Slyšte, suché kosti, Hospodinovo slovo!*“, volá prorok na příkaz Hospodina, a tu ze čtyř úhlů světa přiletí duch, který obalí kosti masem a oživí je. Na doslovné rovině pojí vybrané citáty obrat „*a quatuor ventis*“ (Mt 24,31; Ez 37,9), v obsahovém plánu pak motiv kázání božího slova, jehož duch naplnil okrsek

²⁴⁶ „*Et comparant sibi aliquas formulas sermonum, ut vulgo dicitur, postillas evangeliorum per circulum anni, et ita sine ampliori studio et inquisitione sacrarum librorum legis christiane illos sermones usitatos sibi docent et non sine fastu predicant; qui non norunt prorsus, quid est biblia vel textus eius canonici,*“ MATTHIAE DE JANOV *Regulae Veteris et Novi testamenti I*. Ed. Vlastimil Kybal, Innsbruck 1908 (dále *Regulae I*), s. 3.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 3-5.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 10.

²⁴⁹ „*Qui modus interficiendi Antichristum, caput omnium iniquorum videlicet et corpus eius, non videtur magis proprie hic intelligi aliis, nisi quia dominus Jhesus inspirabit suos electos sacerdotes et predicatorum, replens eos spiritu Helye et Enoch, id est spiritu zeli et innocencie, spiritu fervoris et puritatis, spiritu strenuitatis et devocionis,*“ *Regulae III*, s. 14. Český překlad přináší MATĚJ Z JANOVA, *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Přel. Rudolf SCHENK, Praha 1954, s. 256, v textu jej však používám v upravené podobě.

zemský.²⁵⁰ Nyní může Matěj dát průchod své interpretaci, že pod Eliášem si nelze představovat jedinou starozákonní personu, nýbrž že je myšlen celý zástup svatých kazatelů, již budou působit v jeho jméně. Oni budou těmi proroky, na jejichž volání se přiřizuje duch ze všech světa stran a vzkřísí suché kosti. Jediný kazatel by ostatně ani nezastal množství práce, které je třeba před zničením Antikrista vykonat.²⁵¹ „*Takto tedy a takovým způsobem zničí Kristus Ježíš Antikrista dechem úst svých, to jest ústy svých kazatelů.*“²⁵²

Eschatologické úvahy Matěje z Janova nebyly jen abstraktním teoretizováním.²⁵³ Učenec soudil, že proroctví už se obracejí v skutek. „*Hle, předpovědi se již počínají plnit a od nynějška nabývají neustále větší a větší síly.*“²⁵⁴ Pojítkem mezi teologickou spekulací a aktuální praxí bylo právě působení kazatelů. Již ve své současnosti viděl Matěj kazatele, kteří prolomili mlčení o antikristovských zlořádech. Vytouženými Eliáši byli podle něj Milíč z Kroměříže a Konrád Waldhauser.²⁵⁵ Matěj z Janova tak stojí v uzlovém bodě českého reformního hnutí: v eschatologické perspektivě se obrací do minulosti k Waldhauserovi a Milíčovi jako k předchůdcům velkého boje, který má vypuknout, a zároveň odkazuje Milíčovy a také své vlastní apokalyptické úvahy budoucímu husitskému myšlení. Právě Janovovy Regule vnášely spekulace o Antikristovi do díla Jakoubka ze Stříbra²⁵⁶ a přinejmenším jeho prostřednictvím, ne-li přímo, také do dalšího překotného vývoje husitského hnutí.

V bádání má Matěj z Janova pověst kabinetního učenice, jehož vliv byl sice dosti velký, ale pouze na teology: působil totiž takřka výhradně prostřednictvím svých

²⁵⁰ „*Nam iam iamque revelabitur dominus noster Jhesus Christus congregabitque suos electos de quatuor angulos mundi, quod faciet per Helyam, qui restaurabit omnia, id est per predicatorum suos et testes fideles multiplicatos per totum orbem, secundum quod supra dictum est de ossibus aridis et mortuis atque per latitudinem campi dispersis, et dehinc per spiritum predicationis, qui orbem terrarum replevit, redivivis et ad suum corpus proprium adunatis.*“ *Regulae III*, s. 77.

²⁵¹ Tamtéž, s. 355.

²⁵² „*Sic itaque et tali modo Christus Jhesus interficiet Antichristum spiritu oris sui [2 Ts 2,8], id est per os predicatorum suorum,*“ tamtéž, s. 15; *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, s. 257.

²⁵³ Srov. Karel SKALICKÝ, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*. Red. Jan B. Lášek a Karel Skalický (= Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity 21), Brno 2002, s. 47-69.

²⁵⁴ „*Ecce, predicta iam incipiunt adimpleri, et dehinc amplius et amplius continue invalescent.*“ *Regulae III*, s. 78; *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, s. 258.

²⁵⁵ „*... alius Helyas, id est vir habundans spiritu Helye requiratur, qui diutinum rupit silencium de adventu Christi ultimo et Antychristi. Et diuultis accipere, quantum noticia gestorum michi asserendum inducit, ipse est Myliczius, venerabilis presbyter et predicator, potens in opere et in sermone, cuius verbum tamquam facula ardebat [Sir 48,1], et similiter Conradus Wolthausar, homo utique religiosus et devotus.*“ *Regulae III*, s. 356-357.

²⁵⁶ Srov. Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, *Český časopis historický* 11, 1905, s. 22-37; Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu IV*, *Studie a texty k náboženským dějinám českým* 3, 1919, s. 24-74, zde s. 25-31.

monumentálních *Regulí*. Vzhledem k Matějovým názorům na roli kazatelů ale musíme předpokládat, že se s horlivostí věnoval i kázání. Po návratu z Paříže do Prahy zastával pravděpodobně funkci kazatele u sv. Víta a kázal také u sv. Mikuláše na Starém Městě. Pro své názory zveřejňované právě z kazatelny byl také několikrát pohnán před arcibiskupský soud.²⁵⁷ V odvolání svých pochybení, které učinil na říjnové synodě 1389, říká: „*Všem věrným dává se na vědomí, že já, mistr Matěj, kázal jsem leccos ne tak správně, obezřele a opatrně, jak by se bylo slušelo a patřilo, čímž jsem se stal nebo jsem se mohl stát některým lidem příčinou nebo příležitostí k bludu a pohoršení.*“²⁵⁸ Matějovy „omyly“ ve víře se týkaly především otázky svatých a jejich ostatků a obrazů, ale i častého přijímání. Rubrika rukopisu informuje, že tyto názory Matěj kázal česky lidu v kostele sv. Mikuláše.²⁵⁹ Z přípisu k odvolání navíc vyplývá další obvinění, které však synoda neřešila, totiž že Matěj – zřejmě coby kanovník – zanedbával mariánské hodinky a zkracoval je, aby se mohl o to víc věnovat kázání.²⁶⁰ Konečně v rukopisném záznamu o Janovově smrti je jmenován nikoliv jako učenec a teolog, ale jako „*ctihodný muž mistr Matěj Pařížský z Janova, starostlivý kazatel slova Pána Ježíše Ukřižovaného*“.²⁶¹

Z jeho kazatelského díla je však dochováno žalostně málo, jen několik jednotlivých kázání, resp. jejich zlomků či excerpt.²⁶² Předběžně lze soudit, že Matějův kazatelský styl i v praxi opouštěl scholastické zvyklosti, užívání distinkcí či exempel a dával prostor pro co největší respekt k biblickému textu. K takovému pojetí se později přihlásili také husitští kazatelé: tendencí doby byl návrat k patristické homilii a zvýšený biblicismus. Příkladem může být zřejmě jediný úplný text Matějova kázání, *Sermo de*

²⁵⁷ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 1905 (reprint Praha 2000), s. 18-21.

²⁵⁸ „*Noveritis omnes fideles, quod ego, magister Mathias, predicavi aliqua non tam recte, caute et provide, sicut debitum fuisset et oportunitum, per que vel fui vel esse potui aliquibus causa vel occasio erroris et scandalii.*“ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. XL,1, s. 245-246.

²⁵⁹ „*Isti errores predicati sunt Praga apud s. Nicolaum in antiqua civitate boemice,*“ tamtéž, č. XL,1,1, s. 247, pozn. 1a.

²⁶⁰ „*Et si placet, quaeratur a magistro Mathia, quare neglexit horas canonicas et de beata Virgine dicere; vel si dixit, quare abbreviavit, quando predicare debebat, cum non sint obmittende propter studium vel predicationem.*“ Tamtéž, č. XLV,3, s. 249.

²⁶¹ Cituje Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, s. 21, pozn. 5: „*Anno domini M^oCCCXCIII, in die sancti Andree obiit venerabilis vir Magister Matthias Parisiensis de Janow, verbi domini Jesu crucifixi sollicitus predicator, et est in ecclesia Pragensi sepultus.*“

²⁶² Tamtéž, s. 38-40; P. SPUNAR, *Repertorium I*, č. 433, s. 169-170. Postila v olomouckém rukopise M I 288, u níž o Matějově autorství pochyboval už Kybal, jsou Husova *Puncta*, srov. F. M. BARTOŠ – Pavel SPUNAR, *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*, Praha 1965, č. 87, s. 87.

vana gloria respuenda.²⁶³ Charakter díla je krajně literární, nenajdeme tu snad žádnou stopu ústního přednesu. Jde o *sermo*, který vykládá verš z Ezechiela „*In frumento primo balsamum et mel et oleum et resinam proposuerunt in nundinis tuis* [Ezech 27,17].“ Přestože nejde o průběžnou exegetickou homilii, zabývá se často porozuměním biblickému textu.²⁶⁴ Tón kázání je klidný, ale nekompromisní. Vývody o marné světské slávě (proti níž často horlil i čtenář Matěje z Janova Jakoubek ze Stříbra) jsou dokládány výhradně biblickými citáty, jen jedinkrát se Matěj odvolává na Aristotela.²⁶⁵

Kromě vlastní kazatelské činnosti je tu další důvod, proč Matěje z Janova alespoň částečně zbavit renomé samotářského vědce. Podle jistých náznaků v pramenech kolem sebe dovedl shromáždit okruh stoupenců, a neoslovoval tedy jen věřící v chrámové lodi, ale i určitou skupinu stejně smýšlejících intelektuálů. Na synodě 1389 spolu s Matějem odvolal i Jakub z Kaplice, jehož názory na obrazy se podobaly učení pařížského mistra, avšak v odvolání jsou formulovány ještě ostřeji. Zatímco Matěj byl suspendován z kázání mimo svou faru na půl roku, Jakub dostal zákaz kázat po dobu deseti let. Do třetice synoda napravila hlavu v téže otázce knězi Ondřejovi.²⁶⁶ Druhým dokumentem, z něž můžeme soudit na širší ohlas Janovova působení už v jeho době, je zlomek inkvizičního nebo jiného soudního protokolu, známý jako Fragment A.²⁶⁷ Jde o výslech jakéhosi intelektuála, patrně řeholníka, a soudce se živě zajímá o jeho četbu. Patřila k ní vidění sv. Brigity i Hildegardy z Bingen, Jan Rupescissa či cestopis Marka Pola. Podezřelé názory vyslychaného se týkaly především Antikrista a zčásti snad i obrazů – to když je řeč o muslimské víře, která zapovídá idolatrii.²⁶⁸ Důležité pro nás je, že některé knihy mu půjčoval Matěj z Janova.²⁶⁹ Fragment vůbec informuje o síti knižních

²⁶³ Kázání je dochováno v rukopise Österreichische Nationalbibliothek Wien, sign. 4555, fol. 146r-149v (srov. P. SPUNAR, *Repertorium I*, č. 433/10), viz mou edici na <<http://cms.flu.cas.cz/old/vanagloria.htm>>.

²⁶⁴ Srov. např. typický úryvek: „*Idcirco frumentum primum in mundo est delectacio in hiis, que sunt mundi et carnis, et cum hiis, que sunt huius mundi, quibus homo fruendo delectatur, quoniam frumentum a fruendo dictum est. Frumentum vero primum in Christi ecclesia delectacio vel gaudium in spiritu sancto, que delectacio in spiritu est maxime et redundanter reposita in sacramento altaris, scilicet in corpore Christi et sanguine, qua propter ipsum est frumentum primum et maximum bonorum christianorum in ecclesia dei*.“ Österreichische Nationalbibliothek Wien, sign. 4555, fol. 146r.

²⁶⁵ „*Unde nota, quod gloria et honor debetur solum ratione bonitate et virtutis, ita quod quilibet tantum sortitur gloriam et honorem, quantum habet de bonitate et virtute. Propter hoc dicit Philosophus in Ethicorum, quod honor est premium virtutis*.“ Tamtéž, fol. 147r, srov. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV,7 (Aristoteles Latinus 26,3, Ed. René Antoine GAUTHIER, Leiden 1972, s. 213).

²⁶⁶ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 246-249; k otázce světců a svatých obrazů v Matějově okruhu Ota HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002, s. 12-14.

²⁶⁷ Vydal jej I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 124-127, srov. též s. 116-117.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 125.

²⁶⁹ „*Item interrogatus, an habeat aliquos plures libros sibi in hac materia solum servientes, et presertim quod sibi M. Mathias de Janow ordinauerat de quibus longinquis partibus, respondit, quod nullos nisi*

výpůjček na blízko i na dálku, kterou si čtenářský klub zorganizoval. Jako ve špatném seriálu končí však obě strany zlomku uprostřed sdělení, které by nás nejvíc zajímalo, aniž by prozradily jádro věci. Tak se na *rectu* nedozvíme, co vyslýchaný slyšel o mistru Matějovi.²⁷⁰ Na straně *verso* na konci pak čteme: „*Dále [dotázán], co se má říkat o tomto tématu ve školách a co mají kazatelé říkat v kostelích a jak by to sloužilo jeho názoru na Antikrista, odpověděl, že jeho mínění je...*“.²⁷¹

Přesto je zřejmé, že také Matěj z Janova si mezi svými současníky dokázal získat stoupence. Ti zaměstnávali církevní soudy snad ještě po jeho smrti, jako tomu bylo u Milíče. Pokud měl i Matěj z Janova kroužek svých věrných, pak pravděpodobně polemika, persekuce a snad i boj o veřejné mínění pokračovaly dál. Přinejmenším případ Jakuba z Kaplice neskončil na zmíněné synodě.²⁷² Ačkoliv tradiční genetická linie české reformace se zdá být mezi Milíčovým resp. Janovovým úmrtím a nástupem Jana Husa do Betlémské kaple přerušena, nelze si představovat, že by současníci postřehli nějaký hiát v kazatelském provozu nebo snad dokonce v tříbení reformních myšlenek. Ostatně v době Matějovy smrti již Betlémská kaple stála a plnila roli největší scény pro české kázání v Praze. Potenciál, který skýtalo oslovení tisícíhlavého davu z kazatelny, naplno využíval od roku 1402 Jan Hus.²⁷³

V mnoha vnějších okolnostech se Husova kazatelská mise i se svými peripetemií podobá osudu Milíče či Waldhausera. Stačí zde upozornit na některé charakteristické body, jež ukázaly význam kazatelny pro Husa a pro hnutí, které spolu se svými přáteli a stoupenci uvedl do pohybu. Husův proces začal jako spor s církevními orgány o Viklefovo učení, postupně se však otázka kázání dostala do popředí zájmu a zaujala rovnocenné místo vedle obrany „evangelického doktora“. V usnesení červnové synody z roku 1408 se tak spolu s opakovaným nařízením proti viklefskému bludu remanence objevuje také zákaz kázání kritizujících stav duchovenstva. K uším arcibiskupa Zbyňka se prý doneslo, že v jeho diecézi působí mnozí kazatelé, kteří popisují situaci mezi

sextermulos, quos prius voluntarie portaverat Magistro provinciali, et quod non habeat vel habuerit alium.“ Tamtéž, s. 126.

²⁷⁰ „...et quod audiverit, quod M. Mathias...“, tamtéž, s. 126. Nedomnívám se, že by začátek další stránky bezprostředně navazoval a že by zpovědníkem sv. Brigity byl míněn Matěj z Janova. V Regulích nicméně zmiňuje Brigitu i Hildegardu jako příklady žen, jimž bylo Duchem svatým zjeveno velké tajemství, *Regulae I*, s. 163.

²⁷¹ „Item que tractanda sunt in scolis et in ecclesiis per predatores de ista materia et quomodo sue opinioni de Antichristo deserviant, respondit, quod sua opinio sit...“, I. HLAVÁČEK, *Zur böhmischen Inquisition*, s. 127.

²⁷² Příslušné odkazy uvádí O. HALAMA, *Otázka svatých*, s. 13, pozn. 14.

²⁷³ K Husovu kazatelskému profilu A. VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*; Thomas FUDGE, *Feel This! Jan Hus and the Preaching of Reformation*, BRRP 4, s. 107-126.

kleriky a preláty nemoudrými slovy, za nimiž tušil názory oxfordského doktora. Napříště metropolita pohoršlivé kázání zapověděl. Je třeba poznamenat, že zákaz se výslovně týká českých kázání k lidu, a nereguluje tedy *sermones ad clerum*, čili ani synodální řeči, v nichž patřila mravokárná kritika duchovenstva k hlavním a povinným námětům.²⁷⁴

Více než synodální statut se patrně Husa dotkla žaloba pražských farářů, podaná arcibiskupovi koncem léta téhož roku.²⁷⁵ Ve třetím bodě si tu faráři stěžují na pobuřující kázání proti kléru, a to podobným způsobem, jako to činí červnové usnesení. Již v samém úvodu denunciace varují svého představeného, aby zasáhl proti „*pohoršlivému a poloprázdnému kázání*“, jinak že z takového popichování vzejde požár, který zachvátí již tak dost sužovaný klérus.²⁷⁶ Zdá se, že ani faráři nepopírali možnost duchovních střídme kritizovat život svých kolegů, neboť se ohrazují jen proti výtkám překračujícím obvyklý zvyk, proti kázání pramenícímu ne z lásky, nýbrž z nenávistné špatnosti a falše.²⁷⁷ V dalším textu faráři poukazují na to, že v Praze je mnoho dobrých kazatelů, nedopouštějí se ovšem takových výstřelků jako Jan Hus. Ten prý zneuctívá celý klérus, takže se jeho kázání dočkává dalších jaderných přívlastků – hanlivé a vyšinuté.²⁷⁸ S odvoláním na synodální statut prosí žalobci arcibiskupa, aby proti veřejné kritice kléru zakročil.

Jan Hus odpověděl listem arcibiskupu Zbyňkovi a pak i kvestií *De arguendo clero*.²⁷⁹ Udání jej zřejmě zasáhlo na citlivém místě: ne snad, že by bylo těžké se obhájit, nicméně jak s Viklešem, tak zejména s kázáním udeřili faráři na strunu, na níž Hus obzvláště lpěl. Obžaloba kvůli kázání proti nemravnému kléru se mu přičila stejnou

²⁷⁴ „*Item ad audienciam domini nostri archiepiscopi pervenit, qualiter nonnulli predicatorum civitatis et diocesis Pragensis per verba inutilia et scandalosa christifideles animas offendunt et corda inficiunt indiscrete describendo statum clericorum et prelatorum, ut presumitur, ex dicti Wicleph opinionibus. Unde mandat dominus archiepiscopus, quod de cetero scandalosa contra statum prelatorum et clericorum et ecclesie Romane non predicent vulgariter in ambonibus populo christiano.*“ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. LXIII,3, s. 286.

²⁷⁵ Václav NOVOTNÝ, *M. Jan Hus. Život a učení I/1*, Praha 1919, s. 253-254.

²⁷⁶ „*Murmur populo solum remanet et omnis caritas laudabilis consuetudinis per scandalosas predicationes semiplenas clero vestro satis alias afflicto tollitur in effectum. Et nisi vestra paternitas reverendissima clero vestro prospexerit, igniculum scandalose predicationis extingwendo, timor foret, ne clerus ex huiusmodi puncturis, obviando, ignem flammaram faceret copiosum.*“ M. Jana Husi *Korespondence a dokumenty*. Ed. Václav NOVOTNÝ (= Sběrka pramenů českého hnutí náboženského 14, Spisy M. Jana Husi 9), Praha 1920, č. 166, s. 343-345, zde 343.

²⁷⁷ „*Non enim ex radice caritatis, sed ex odiosa malicia falsitatis corrigitur clerus ultra morem,*“ tamtéž.

²⁷⁸ „*Magister Johannes Hus ... clerum omnem prefatum diffamat, cum multi boni predicatorum fuerint et sint in hac civitate, qui tamen non excesserunt nec excedunt sicut ipse. Per quam quidem excessivam et detractoriam predicationem, quam facit contra clerum, reddit totum clerum magis odiosum populo, quam fuit prius.*“ Tamtéž, s. 345.

²⁷⁹ V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 254-263.

měrou, jak horlivě se této činnosti věnoval. Ještě po letech věc pokládal za hlavní roznětku a kámen úrazu svého sporu s církevní vrchností. Také hned na počátku svého dopisu Zbyňkovi se ohrazuje proti křivému nařčení, že je „*pohoršlivý, bludný a svatě matce církvi protivný kazatel a takto úchylný ve víře*“.²⁸⁰ Jeho ospravedlnění se pak bod po bodu drží žalob farářů, takže k otázce kázání proti kléru přichází v posledním oddíle. I zde trvá na tom, že si nepočínal v rozporu s učením církve a nařízením jejích orgánů. Nedávný synodální zákaz se týkal přehnaného (*excessiva*) kázání proti kněžím a prelátům, Hus však nikdy své výtky nepřeháněl. „*Neboť kázat přehnaně jest kázat falešně, pochlebovačně nebo ustrašeně; avšak odhalovat hříchy kléru podle biblického zákona Páně a svatých kánonů k povznesení duchovních i lidu jest kázat pravdivě, spravedlivě, bez pochlebování a nebojácně*.“ Vždyť jinak by bylo přepjaté a tedy nesprávné i kázání Ježíše Krista, který označil farizeje a vůdčí duchovní své doby za syny ďábla.²⁸¹ V příkladu Spasitele našel Hus útěchu, neboť i tomu bylo za jeho veřejné vystupování spíláno a byl osočován. Ostatně kazatel zde vyjadřuje své přesvědčení, že když zvěstuje Písmo svaté, nehovoří ani tak on, jako v první řadě Duch svatý a pak také příslušný prorok, apoštol nebo sám Kristus. Husovo pojetí nadpřirozeného původu a moci kázání je tu zatím vyjádřeno dosti umírněně. Hus naráží na fakt, že duchovenstvo kritizoval slovy Bible, a tedy nenapadnutelným způsobem. Duch svatý tu nehraje roli přímé inspirace kněze hovořícího z kazatelny, nýbrž úlohu činitele účastného na vzniku psané verze božího zákona. To, co pak kazatel říká (drží-li se Bible), jsou tedy slova biblických autorit a Boha samotného.²⁸²

Obdobné argumentace užil Hus také ve spisku *De arguendo clero*. Po formální stránce se jedná o kvestii vážící argumenty pro a proti otázce, „*zdali při hlásání evangelia před duchovenstvem a obecným lidem je povoleno laskavě kárat špatnost*

²⁸⁰ „*Tamquam scandalosus, erroneus et sancte matri ecclesie predicator contrarius et sic in fide devius sum per meos adversarios delatus, sed auxiliante michi domino frivole et mendose*“, *M. Jana Husi Korespondence*, č. 12, s. 30-41, zde s. 30.

²⁸¹ „*Excessive enim predicare est false, adulatorie vel trepide predicare; sed secundum scripturam legis domini et sanctorum canonum ad edificacionem cleri et populi peccata cleri detegere, est vere, iuste, non adulatorie, et intrepide predicare; quia alias salvator noster excessive contra clerum predicasset et per consequens iniuste, dicens scribis, phariseis et principibus sacerdotum: 'Vos ex patre dyabolo estis,' Johan. VIII[44]*“, Tamtéž, s. 39.

²⁸² „*Cum enim sanctam scripturam predico, non ego, sed principaliter spiritus sanctus et demum propheta, Christus vel apostolus suus illam dicit. Ut cum dico: 'Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt et viam grassuum tuorum dissipant,' Ysaías dicit 3^o capitulo [Is 3,12], et dominus [v edici dicens], quia 'Hec dicit dominus,' dicit Ysaías [Is 3,15; srov 7,7 aj.]*“, Tamtéž, s. 40. V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 257, pasáž přeinterpretoval, když Husovi podsouvá tvrzení, že jeho ústy, „*vykládá-li Písmo věrně, mluví Duch svatý a Kristus sám*“. Podle mého názoru tu ještě nejde o výklad Písma, nýbrž o jeho prostou citaci, tedy o biblický substrát církevněkritického kazatelství.

duchovních, odhalovat jeho pokrytectví a kázat proti jeho zjevným vadám“.²⁸³ Rychle se ukáže, že disputující autor ve skutečnosti nehledá odpověď. Zná ji předem, a za povinnými důvody proti, shromážděnými v úvodu, se skrývá ironický výsměch. V prvních třech bodech se totiž argumentuje zákonem Luciferovým, Muhammadovým a Antikristovým. Hus také tyto tři důvody vyvrací najednou a jaksi mimochodem,²⁸⁴ když byl vysvětlil jádro svého přesvědčení. Kárat mravy kléru je podle něj v souladu s požadavky Kristova učení a je to kodifikováno Spasitelovým osobním příkladem.²⁸⁵ Je jistě třeba činit to laskavě (*charitative*), tedy ne z nenávisti ani z touhy po zisku či slávě; kazatel také nesmí být ve smrtelném hříchu, jinak by musel obvinít sám sebe a nasadit si oprátku.²⁸⁶ V deseti bodech pak Hus dokládá užitečnost kázání. Je to předně náprava kleriků. Ti špatní budou zahnáni, ti dobří vyniknou a budou lidu tím milejší. Užitek tu kyne i prostému lidu: kněží mu nebudou dávat špatný příklad, laici se na ně nebudou moci vymlouvat. Navíc je třeba předejít situaci, kdy lid špatného kněze nechce poslouchat ani ve správných věcech. S lidem se mohou o mravech poučit i budoucí kněží. Kazatel moralista i napravené duchovenstvo si takto zaslouží blaženost.²⁸⁷

Další důvody *contra*, vesměs ze Starého zákona a církevních spisovatelů, vyvrací Hus jeden po druhém. Navzdory jejich autoritativnímu původu se i mezi nimi najdou argumenty budící úsměv. Hus například polemizuje s výrokiem Hrabana Maura, že viděli někdo kněze, který má ruku v ženském klíně, nemá se domýšlet, že páter páše hřích, nýbrž že ženštině udílí požehnání.²⁸⁸ Hus pak s vážnou tváří dovozuje opak. Žádná klička kněžím nepomůže, aby se z necudných dotyků vymluvili. Vždyť stejně by se dalo říci: Vidíš-li kněze, jak leží na ženě a klade svá ústa na její, myslí si, že jí dává umělé dýchání. Takto přece Eliáš vzkřísil chudé ženě chlapečka, a podobně si počínali i

²⁸³ *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta I*, Noribergae 1558, fol. 149r-153v, incipit „Circa praeparationem euangelii, de qua dictum est [Eph 6,15], videtur utile dubitare, utrum in euangelisatione coram clero et communi populo licet charitative cleri maliciam arguere, hypocrisim eius detergere et contra manifesta eius scelera praedicare.“ Upozorňuji na digitalizovanou podobu tohoto tisku zpřístupněnou na <<http://knihomol.phil.muni.cz/cd/>>.

²⁸⁴ Tamtéž, fol. 151r.

²⁸⁵ „In ista quaestione non est difficultas, cum eius veritas sit sermone spiritus sancti et facto Iesu Christi domini efficaciter approbata. Est autem sciendum, quod charitative cleri maliciam arguere, similiter eius hypocrisim detegere et contra eius manifesta scelera praedicare est imitando Christum in moribus ex amore ipsius et legis suae, propter salutem cleri, laudem dei et meritum beatitudinis verbo dei maliciam expugnare.“ Tamtéž, fol. 150r-150v.

²⁸⁶ Tamtéž, fol. 150v.

²⁸⁷ Tamtéž, fol. 150v-151r.

²⁸⁸ „Item Rabanus dicit: „Si videris sacerdotem ponentem manum suam in gremio mulieris, debes supponere, quod benedicendi gratia id facit.“ Tamtéž, fol. 149r.

další bibličtí hrdinové.²⁸⁹ Jenže tady nejde o chlapečka, nýbrž o ženu, stvoření, které již svou přítomností špiní a na dotyk otravuje. Proto kněží, kteří chtějí udílet ženám rozhřešení, nemají se jich dotýkat v klíně ani na prsou, nýbrž po způsobu apoštolů jen co možná lehce a krátce na hlavě.²⁹⁰

Podstatnější než Husova vtipná ironie, a dokonce podstatnější než přípustnost mravokárných proslovů *ad clerum* pro nás však je Husův principiální přístup ke kazatelskému úřadu. Kázání se podle něj nezakládá na autoritě udělované církví, ale na Kristově příkladu a doktríně. Že toto přesvědčení, v němž Hus zdaleka nebyl sám, představovalo jablko sváru s představiteli církevní správy, ukazuje případ Mikuláše z Velenovic a Zikmunda z Jistebnice.²⁹¹ Oba kněží byli 30. června 1408 vyslýcháni u konzistoriálního soudu a byl jim odňat církevní souhlas s kazatelskou činností.²⁹² Bakalář svobodných umění Zikmund z Jistebnice uvedl, že si ještě rozmyslí, zda suspenze uposlechně, a dostal na to týdenní lhůtu. Mikuláš zvaný Abraham, tážán, z jakého pověření kázal, odpověděl, že z kněžské autority, resp. pověřen k tomu Kristem. Na to opáčil arcibiskupský vikář Jan Kbel: „*Ty nemáš oprávnění, pakliže ti nebylo uděleno panem arcibiskupem nebo z jeho authority.*“ Mikuláš odpověděl, že nejen kněžím, ale i laikům je dovoleno kázat evangelium. Vikář ukončil debatu prohlášením, že je to kacírství, a předal kazatele inkvizitorovi.²⁹³ Nazítří Mikuláše propustili ze žaláře se slibem, že se kdykoliv dostaví na předvolání.

Přesvědčení o svobodě laického kázání vzbudilo ve zkušených inkvizitorech Jaroslavu biskupu ze Sarepty a Maříku Rvačkovi podezření na valdský blud.²⁹⁴ Neváhali tedy Mikuláše Abrahama podrobit zkoušce osvědčeným indikátorem, přísahou. Na přelíčení se dostavil také mistr Jan Hus, jehož zájem případ vzbudil. Podle pozdějšího Husova líčení v tzv. *Depositiones testium* Mikuláš odmítl přísahat na

²⁸⁹ „*Si sic, ergo a simili: Si videris sacerdotem incumbentem super mulierem ponentemque os suum super os eius et oculos suos super oculos eius et manus suas super manus eius, debes supponere, quod hoc causa resuscitationis a morte more Elisei facit. Sed benedictus sit Eliseus, quod non super mulierem, sed super puerum mulieris in abscondito incubuit, 4. Reg. 4. [cf. 4 Reg 4,34].*“ *Historia et monumenta I*, fol. 153r.

²⁹⁰ Tamtéž, fol. 153v.

²⁹¹ K případu srov. J. SEDLÁK, *Vlivy valdské*, s. 75 a 79; V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 240-243; F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 229.

²⁹² *Soudní akta konsistoře pražské VI*. Ed. Ferdinand TADRA, Praha 1900, č. 481, s. 309-310.

²⁹³ „*Interrogatus, qua auctoritate predicaverit et predicat, respondit, quod auctoritate sacerdotali et secundo auctoritate Christi, ad cuius verba prefatus d. Johannes vicarius dixit: 'Tu non habes auctoritatem, nisi esset tibi a domino archiepiscopo aut ipsius auctoritate concessa,' qui respondens dixit, quod nedum presbyteris, sed etiam laicis licitum est predicare ewangelium, cui dominus dixit, quod hoc sit hereticum, propter quod commisit eundem examini Rev. in Chr. patris et d. Jaroslai episcopi Sareptensis heretice pravitatis inquisitoris,*“ tamtéž, s. 310.

²⁹⁴ K inkvizitorům srov. regest in A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition*, s. 130.

evangelium a na krucifix jako na neživé věci. Přisahal však dobrovolně při živém Bohu, což Hus na místě schválil jako správné.²⁹⁵ Zdá se tedy, že Mikuláš Abraham k valdenským nepatřil²⁹⁶ a jeho „blud“ se týkal jen kázání. Že to bylo právě zvěstování slova božího, co stálo v centru reformního hnutí, ukazuje nejen dvojí přípisek „*origo hussitarum*“ v rukopise soudních akt, ale hlavně Husovo angažmá v Abrahamově případě. Po svém zásahu do inkvizičního řízení zaslal betlémský rektor list arcibiskupu Zbyňkovi.²⁹⁷ S odvoláním na někdejší metropolitovu výzvu, aby mu ohlašoval nedostatky v církevní správě, stěžoval si, že jsou chudáci kněží hlásající evangelium perzekvováni zpupnými mnohoobročníky. Není ani třeba písarské poznámky „*pro Abraham*“, aby se ozřejmilo, kam mistr Jan mířil. „*Ach otče,*“ píše Hus svému nadřízenému, „*co je to za zbožnost, zakazovat hlásání evangelia, jež nařídil Kristus svým učedníkům, řka zejména: ‚Kažte evangelium všemu stvoření‘; jaká je to moudrost, bránit věrnému a přičinlivému pracovníkovi v práci?*“²⁹⁸ Hus má obavu zejména z toho, že se nenajde dost povolaných, kteří by z kazatelen kárali a potírali zlořády. Jeho ideálem je opět apoštolský model prvotní církve. Shoda s církví institucionální tu nebyla možná. Za dozvuk kauzy Abraham můžeme považovat synodální statut z 18. října 1408. Práví se tu, že nikdo nesmí kázat, aniž by k tomu měl svolení arcibiskupa, jeho vikářů či příslušného faráře nebo správce kostela.²⁹⁹

Mezi skupinou reformních kazatelů a stranou arcibiskupa, jenž se Husovi stále více odcizoval, již hořel zápas nejen o ideje, ale také o stoupence. Regulace kázání patří na tuto frontu.³⁰⁰ Právě uvedené synodální ustanovení rovněž nařizuje, že se nesmí kázat „*po koutech a jiných nezvyklých místech, nýbrž jenom na místech veřejných*“.³⁰¹ Církevní vrchnost se snažila získat obrázek o náplni kritických kázání také vysláním zvědů a denunciantů do středisek reformistů. Sem patří i pověstní „*kuklíci*“, kteří zahalení v kapucích zapisovali Husovy betlémské řeči.³⁰² Do sporu byl stále více

²⁹⁵ *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia*. Ed. František PALACKÝ, Praha 1869, s. 184-185.

²⁹⁶ Tak soudil proti Sedlákově i V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 240, naopak v kontextu s valdenstvím připomíná případ B. KOPIČKOVÁ, *Pražský radikalismus a valdenství*, s. 9 a 18.

²⁹⁷ *M. Jana Husi Korespondence*, č. 11, s. 28-30.

²⁹⁸ „*O pater, que pietas est, prohibere ewangelizare, quod precepit Christus suis discipulis principaliter dicens: ‚Predicate ewangelium omni creature‘ [Mc 16,15]; que discrecio, diligentem laboratorem et fidelem a labore cohibere? ... Quis ergo pauper sacerdos audebit impugnare crimina? Quis audebit arguere vicia?*“ Tamtéž, s. 29.

²⁹⁹ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. LXIV,3, s. 287.

³⁰⁰ V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 234.

³⁰¹ „*...nullus debet predicare ... in angulis vel in locis inconsuetis, sed in locis patentibus*“, J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 287.

³⁰² Zmínky o zvědech na Husových kázáních shromáždil V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 379-380.

zatahován i pražský lid. V roce 1409 po jednom Husově kázání proti interdiktu táhl lid ve velkém davu před arcibiskupský dvůr, kde údajně pokřikoval vzpurná hesla a rozešel se až po metropolitově zásahu. Tak to alespoň plyne z udání mistra Protivy z Nové Vsi. Příznačné je, že Hus na to odpověděl poukazem na Kristův příklad: i jemu nepřátelé vytýkali, že pobuřuje lid v Judsku i Galileji.³⁰³

Nepokoj se vystupňoval v létě 1410, po vyhlášení papežské buly o spálení Viklefových knih a zákazu kázání v soukromých kaplích. Hus s několika svými společníky podal proti tomu odvolání, které 25. června přečetl v Betlémské kapli.³⁰⁴ Jeho proslov při této příležitosti je ukázkou nevšedního řečnického nadání, schopnosti získat si posluchače a manipulovat s davem. Přestože z něj prostřednictvím arcibiskupovy zprávy známe pouze úryvky zachycené patrně právě některým z udavačů, dostaneme se snad přece o něco blíže skutečnému dění v kapli, než kdybychom měli v ruce kompletní Husovu písemnou přípravu, která povětšinou zůstala jen na papíře.³⁰⁵ Hus se hlasitě ohradil proti bule „na oslí kůži“ a oznámil své odvolání proti arcibiskupovu mandátu. Pak se obrátil na své posluchače s otázkou, zda se ho přesto chtějí i nadále přidržet. „*Chceme a přidržíme!*“, volal prý všechen lid českým jazykem. Hus pak vtáhl své stoupence do zápasu o kazatelské poslání: „*Vězte tedy, že jsem prohlásil a prohlašuji, že je mým údělem buď kázat, nebo být vyhnán ze země, anebo zemřít v žaláři, neboť papežové mohou lháti a lhou, ale Bůh nelže: pročez uvažte, kdo se mne chcete přidržet, a nebojte se exkomunikace, neboť jste se odvolali spolu se mnou podle řádu a obyčeje církve.*“³⁰⁶ Po tomto nahlédnutí do atmosféry betlémských kázání lépe pochopíme, že kazatelé dovedli vzbudit v lidech stěží potlačitelné vášně. Jen o tři

³⁰³ „*Item ponitur, quod per suam praedicationem concitaret populum contra D. Archiepiscopum atque clerum adeo, quod de sua praedicatione venerunt cum magno tumultu ante curiam archiepiscopalem cum seditiosis verbis, et nisi praedictus D. Archiepiscopus industrie ipsos amovisset, forte aliqua mala fieri procurassent.* – [Husova odpověď:] *Ista accusatio est similis accusationi Christi: commovit universam Judaeam [v edici Judaeam, Judaea] incipiens a Galilea usque huc [Lc 23,15].*“ *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 168-169.

³⁰⁴ V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 408, o odvolání srov. též níže, s. 81.

³⁰⁵ Zbyňkova zpráva je inserována v listině Odon Colonna z 25. 8. 1410, *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 401-408.

³⁰⁶ „*Intermixtis aliquot verbis subjunxit: ‚Ecce apellavi contra mandata archiepiscopi et ex nunc appello: tamen vultis mihi adhaerere?‘, ad quod totus populus clamando respondit in vulgari Bohemico in effectum: ‚Volumus et adhaeremus.‘ Item post aliqua verba dictus Joannes in eodem sermone in dicto vulgari subjunxit, alloquendo populum: ‚Sciatis etiam, quod proposui et propono, quia aut oportet me praedicare, aut extra terram expelli, aut in carcere mori, quia papae possunt mentiri et mentiuntur, sed deus non mentitur: ideo deliberetis, qui vultis mihi adhaerere, et non timeatis excommunicationem, quia secundum ritum et consuetudinem ecclesiae appellastis una mecum.‘*“ Tamtéž, s. 405. Husova ohrazení z 18. června 1415, k nimž je, jak podotkl V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 409, nutno přihlížet, potvrzují jeho vůli kázat pod apelací, srov. *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 232.

dny dříve v kostele svatého Štěpána se šest mužů s tasenými meči vrhlo na kazatele, který ostouzel Husovu stranu, a chtěli ho zabít.³⁰⁷

Spor o spálení knih a o kázání v kaplích představuje další dějství Husových polemik o kazatelský úřad. Dne 20. prosince 1409 vydal papež Alexandr V. na žádost arcibiskupa Zbyňka Zajíce bulu, kterou zakazoval hlásat viklefské bludy, držet jeho knihy a kázat jinde v Praze než v katedrálních, kolegiálních, farních nebo klášterních kostelích, byť i šlo o kaple, jež mají apoštolské svolení.³⁰⁸ Betlém ani Hus nejsou v listině jmenováni, přesto není pochyb, kam nařízení směřovalo. Štěpán z Pálče se později snažil vysvětlit, že Svatý otec mluvil obecně, aby předešel zbytečnému neklidu mezi návštěvníky Betlémské kaple. Zdá se skutečně, že jednotliví přední kazatelé měli svůj stálý okruh příznivců, které pojila jakási klubová sounáležitost. Tak alespoň vyznívá Pálčovo dělení lidu na *Bethlehem visitantes* a *non visitantes*.³⁰⁹ Ke skutečnému vyhrocení situace došlo po publikaci buly na synodě 16. června 1410.³¹⁰ Jediným bodem usnesení vydaného ve formě notářsky ověřené listiny byla inserovaná bula spolu s arcibiskupovými prováděcími předpisy. Odpor proti nařízení se od té chvíle stal trvalým tématem Husových projevů. Samotnou bulu mezitím zemřelého papeže Alexandra V. pokládal za výsledek korupce³¹¹ a proti arcibiskupově mandátu se, jak řečeno, spolu s několika kolegy a ve jménu ostatních stoupenců viklefismu odvolal.³¹² V textu apelace je stručně reprodukována historie založení Betlémské kaple a jeho důvody. Slova o nezbytnosti kázání, které je ustanoveno příkladem i příkazem Spasitele, jsou zčásti převzata ze zakládací listiny kaple.³¹³ V textu apelace, kterou pravděpodobně stylizoval Jan z Jesenice,³¹⁴ se dokonce o slyšení slova božího mluví

³⁰⁷ Chronicon universitatis Pragensis, in: *Fontes rerum Bohemicarum V.* Ed. Josef EMLER, Jan GEBAUER a Jaroslav GOLL, Praha 1893, s. 572: „Et eodem die [Marie Magdalene] in ecclesia sancti Stephani in Nova civitate sex evaginatis gladiis predicatorem blasphemantem interficere voluerunt. Hic timor prostravit omnes plebanos, ut per amplius ab excommunicatione in lege dei non fundata cessaverunt.“

³⁰⁸ *Acta summorum pontificum res gestas Bohemicas aevi praehussitici et hussitici illustrantia 1.* Ed. Jaroslav ERŠIL, Praha 1980, č. 419, s. 277-279; V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 388-389, Jiří KEJŘ, *Husův proces*, Praha 2000, s. 35.

³⁰⁹ „...[papa] noluit ex nomine Bethlehem singulariter interdicto supponere, ne persone, que ibi sermonem audiverunt, confunderentur et scisma fieret in populo et discidium, dum Bethlehem non visitantes ipsis heresim obicerent visitantibus“. Obsáhlé úryvky z Pálčova traktátu *De ecclesia* vydal Jan SEDLÁK, *M. Jan Hus*, Praha 1915, s. 202*-304*, zde s. 285*. Pálčovo odůvodnění nepovažují zdaleka za tak nejapné jako V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 393 pozn. 1; příčinou nekonkrétní dikce buly mohla skutečně být obava z nepokojů v Praze, ne-li u Alexandra, pak jistě u Zbyňka coby jeho informátora.

³¹⁰ J. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, č. LXVII, s. 291-301.

³¹¹ Doklady z jeho spisů shromáždil V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 386, pozn. 1, a s. 390, pozn. 2.

³¹² Tamtéž, s. 409-411 a v kontextu procesu s Husem J. KEJŘ, *Husův proces*, s. 52-55.

³¹³ *M. Jana Husi Korespondence*, č. 17, s. 56-69, zde s. 66-67.

³¹⁴ Jiří KEJŘ, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Praha 1965, s. 33-34.

jako o věci nutné ke spáse. Coby principiální důvod neuposlechnutí Zbyňkova mandátu apelanti udávají maximu ze Skutků apoštolských, že je nutno poslouchat více Boha než lidi.³¹⁵

Stejný citát najdeme také v písemné verzi Husova kázání proneseného 22. června 1410, tedy tři dny před podáním a zveřejněním apelace.³¹⁶ Mistr Jan nemohl nevyužít perikopy, která připadla na 5. neděli po Trojici a která vypráví, jak se na Ježíše tlačily davy, aby slyšely jeho kázání. Krajní aktuálnost thematu *Cum turbe irruerunt* (L 5,1) zdůraznil Hus hned na začátku: Ježíš tu skutkem ukazuje, že kdekoliv se najdou posluchači, tam může proběhnout svaté kázání.³¹⁷ Oprávnění kázat udílí především Bůh, a k němu se také Hus odvolává proti zákazu kázání v kaplích, a ovšem také ke Svatému stolci, který snad má větší autoritu než místní preláti.³¹⁸ Odvoláním ovšem Hus nastolil otázku poslušnosti, kterou řeší v celé zbývajících části kazatelské přípravy. Obsáhlé citáty z církevních otců, vypsane většinou z Dekretu, vyznívají v jednoznačný závěr: „*Z těchto autorit plyne, že žádné moci se nemá uposlechnout, nařizuje-li zlo.*“³¹⁹ Proto také arcibiskup nemůže zastavit kázání „*ve jménu Kristově a mocí svaté poslušnosti*“, jak se to snažil učinit. „*Věru spíše by měli říci: ‚Vzývajíce jméno Antikrista a ve jménu zlořečené poslušnosti nařizujeme, aby slovo boží nebylo kázáno v kaplích!‘*“, píše Hus. V jeho kázání na 5. neděli po Trojici tak najdeme celou škálu motivů, které považují za rozhodující pro charakteristiku raného husitství. Vedle obrany pravdy (spor o Viklefa) a jejího šíření z kazatelny (odvolání proti zákazu kázání v kaplích) vstupuje jednak problém autority, jednak postava Antikrista. V proslovu při zveřejnění apelace Hus znovu Antikristem zahrozil, když připomněl proroctví Giacoma z Terama, které se

³¹⁵ „*Deo est magis obediendum quam hominibus [cf. Act 5,29] in hiis, que sunt necessaria ad salutem*“, M. Jana Husi Korespondence, s. 67.

³¹⁶ J. SEDLÁK, *M. Jan Hus*, s. 159*-164*. Jde o šesté kázání souboru *De obediencia*, srov. F. M. BARTOŠ – P. SPUNAR, *Soupis pramenů*, č. 83, s. 83-84.

³¹⁷ „*Predicavit autem stans secus stagnum Genesareth, ut facto ostenderet, quia ubicunque fuerit populi audientia, ibi postest esse predicatio sancta.*“ J. SEDLÁK, *M. Jan Hus*, s. 159*. Podobně v kázání příští neděle (29. 6. 1410) operuje Hus osobním vzorem Ježíše Krista, který se nedal odradit od ustavičného kázání, tamtéž, s. 167*. Na totéž thema a ve stejném smyslu kázal Hus i 5. neděli po Trojici následujícího roku: „*Quia igitur Christus fuit optimus predicator in verbo et in sermone, qui a nullo potuit emendari, ideo auditores et turbe irruebant, ut audirent illum. Ex quo ergo talis fuit predicator, est digne a nobis imitandus. Similiter nos, specialiter predicator, ubique, ubi locus fuerit predicare, non formidemur exemplo eius, qui in mari, in monte et in campo, idem predicavit.*“ M. Io. Hus *Sermones in capella Bethlehem IV*. Ed. Václav FLAJŠHANS, *Věstník Královské české společnosti nauk* 1941, s. 265.

³¹⁸ „*...apello primo ad deum, cuius est principaliter dare auctoritatem predicandi, demum ad sedem apostolicam, in qua maior auctoritas quam in nostris prelatis debet rutilare*“, J. SEDLÁK, *M. Jan Hus*, s. 160*. Hus zde dosud nedospěl k odvolání od papežského soudu ke Kristu jako nejvyššímu soudci. Srov. Jiří KEJŘ, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999.

³¹⁹ „*Ex hiis auctoritatibus patet, quod nulli potestati in malo est obediendum.*“ J. SEDLÁK, *M. Jan Hus*, s. 163*.

zdálo platit na Alexandra V. Roku 1409 prý povstane muž, jenž bude pronásledovat evangelium a oponovat Kristově víře.³²⁰ Eklesiologie, k níž otázka poslušnosti v konečné instanci odkazuje, i eschatologie poskytnou podněty, jejichž působením se husitství vzdálí jak tehdejší institucionální církvi, tak dobové ortodoxní reformě.

Žaloby na zákaz kázání nadále jako červená nit procházejí Husovým procesem.³²¹ Nelze na tomto místě sledovat peripetie jeho sporu s církevní vrchností. Stačí snad poukázat na to, že kazatelský úřad zůstal hlavním pilířem Husova sebepojetí až do jeho nešťastného konce. Ještě roku 1413 se Hus vrátil k tématu kázání proti mravům kněžstva, tedy k tématu, jež jitřilo veřejný život v Praze o pět let dříve. Jan Hus již tehdy v hlavním městě trvale nepobýval. Byl vyobcován z církve a donucen zdržovat se ve vyhnanství. V létě 1413 napsal svému odpůrci mistru Ondřeji z Brodu: „*Pouze pro své napadání zlořádů, které, ach běda, páše kněžstvo, snáším pronásledování a exkomunikaci.*“³²² Podobně soudil vůdce reformní strany již o rok dříve, když bilancoval dosavadní průběh svého sporu s církevní vrchností. Na popud od Boha a z Písma a ze žalu nad úpadkem církve prý se pustil do kárání lakoty, svatokupectví a přepychu mezi duchovními, a vysloužil si tak jen a jen kaceřování a půhon. Takové bludy se mu snažili připsat, že než prý by je držel, radši by zemřel tisícerou smrtí.³²³ Jak Ondřej z Brodu, tak i jiný adresát Husovy hořké stížnosti Beneš z Ostroměře viděli důvody klatby v Husově obhajobě odsouzených tezí kacíře Jana Viklefa, a nikoliv v kázání o mravech kléru. To neposlušnost vůči nadřízeným a výroky církevních soudů zavedla prý betlémského kazatele mimo katolické společenství. Ondřej z Brodu neváhal s prohlášením, že ač by ho tisíc ďáblů nepřinutilo přerušit bohoslužby, zastavil by je hned, kdyby se u něj v Mělníce objevil exkomunikovaný Hus. Šlo o reakci na hrozbu Mistra Jana, že nepřestane-li Ondřej trápit dobré věřící, dostaví se osobně do

³²⁰ *M. Jana Husi Korespondence*, s. 405, srov. František J. HOLEČEK, *M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama*, in: Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám. Vyd. Bronislav Chocholáč, Libor Jan a Tomáš Knoz, Brno 1999, s. 111-118, a v širším kontextu TÝŽ, „*Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...*“ *Hus a problém Antikrista*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí. Red. Miloš Drda, František J. Holeček a Zdeněk Vybíral (= Husitský Tábor, suppl. 1), Tábor 2001, s. 219-245.

³²¹ Srov. např. V. NOVOTNÝ, *M. Jan Hus I/1*, s. 474, a v širší perspektivě F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s. 437-441.

³²² „*Solum propter inpu gnacionem criminum, que clerus, pro chdolor, sequitur, ego persecucionem et excommunicationem pacior.*“ *M. Jana Husi Korespondence*, č. 73, s. 186-191, zde s. 188; srov. též č. 65, s. 172-173.

³²³ „*Item quia deo instigante et scriptura, dolens delapse ecclesie, predicavi contra avariciam, symoniam, luxuriam et superbiam clericorum, ideo citacionem contra me procuraverunt et adscripserunt michi articulos erroneos, quos antequam vellem tenere vel docere, potius elligerem mille mortes.*“ *Tamtéž*, č. 43, s. 123-125, zde s. 124.

jeho působiště, aby zde kázal.³²⁴ Jakkoliv právní podstata Husova odsouzení skutečně tkvěla jinde, on sám přisuzoval otázce kázání klíčový význam. Šíření slova božího a tepání nepravostí z kazatelný považoval za své životní poslání.³²⁵

Bylo by s podivem, kdyby Husa v jeho bojích o svobodné studium a hlásání evangelické pravdy nepodpořili jeho druhové.³²⁶ Na manifestační disputaci z července 1410 se mezi mistry hájícími pravověrnost odsouzených Viklefových knih objevil také Jakoubek ze Stříbra.³²⁷ Jeho *Defensio Decalogi* je vzrušenou mobilizací do duchovního boje za Kristovu pravdu.³²⁸ V závěru vyzývá prosté kněze Kristovy, aby se kázáním evangelia pustili do bitvy s falešnými proroky. Přetahování o posluchače mezi stoupenci reformy a zastánci stávajících církevních pořádků pokračovalo. V raných husitských polemikách rychle získalo své konstantní literární zpodobnění, podpořené biblickým jazykem. „Nuže, ó chudí a pokorní kněží boží, kteří milujete Kristovo evangelium, na ulicích a náměstích, v domech i v komnatách kažte evangelium všemu stvoření proti falešným prorokům, kteří jsou uvnitř draví vlci a navenek přicházejí v rouchu beránčím a svádějí mnohé. Kažte věrným, ať se mají na pozoru před kvasem farizeů, jenž jest pokrytectvím, a co jste vyslechli ve tmě, povězte na světle na nárožích, a co jste slyšeli v soukromí v ložnici, hlásejte na střeších.“³²⁹

Také na Husově kvodlibetu připadlo Jakoubkovi významné místo po boku jeho přítele. Otázka *Zdali může být nejvyššímu vládci zabráněno ve výkonu jeho přikázání vladařem nižším*³³⁰ narážela ostentativně na Zbyňkovy zákazy kázání. Mistr Jakoubek

³²⁴ *Tamtéž*, č. 73, s. 190. Neméně ostrý list Beneše z Ostroměře viz *tamtéž*, č. 68, s. 175-177. Na tyto doklady a Husovo mylné hodnocení formální podstaty sporu naposledy upozornil Jiří KEJŘ, *Znovu o Husově rehabilitaci*, in: Týž, *Z počátků české reformace*, Brno 2006, s. 245-261, zde s. 254.

³²⁵ A. VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*, s. 71-72.

³²⁶ K problematice akademické svobody viz Olivier MARIN, *Libri hereticorum sunt legendi: svoboda výuky na pražské univerzitě (1347-1412)*, AUC-HUCP 42, 2002, s. 33-58.

³²⁷ Vyhlášku o disputacích obsahuje Chronicon universitatis Pragensis, FRB V, s. 572.

³²⁸ K motivům duchovního boje v tomto a dalších Jakoubkových dílech srov. níže v kapitole „Motiv militia Christi u Jakoubka a jeho současníků“.

³²⁹ „Ideo, o sacerdotes dei humiles et pauperes, qui diligitis Christi ewangelium per vicos et plateas [cf. Lc 14,21], in domibus et cubilibus predicate ewangelium omni creature [Mc 16,15] contra falsos prophetas, qui ab intra sunt lupi rapaces et ab extra in vestimentis ovium veniunt [Mt 7,15] et seducunt multos [Mt 24,11]. Predicate fidelibus, ut attendant sibi a fermento phariseorum, quod est ypocrisis [L 12,1], et que in tenebris audistis, in angulis in lumine dicite, et quod in aure in cubilibus audistis, predicate in tectis [srov. Mt 10,26].“ Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu II*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 302-350, zde s. 327.

³³⁰ Kvestii *Utrum potest summus princeps in execucione sui mandati a minore principe impediti* vydal J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 328-350. Srov. k ní Jiří KEJŘ, *Stát, církev a společnost v disputacích na pražské univerzitě v době Husově a husitské* (= Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 14), Praha 1964, s. 13; k Husovu kvodlibetu pak Týž, *Kvodlibetní disputace na pražské univerzitě*, Praha 1971; František ŠMAHEL, *Die Verschriflichung der Quodlibet-Disputationen an der Prager Artistenfakultät bis 1420*, in: *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag*, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten,

hájlil samozřejmě stanovisko, že nařízení nejvyššího vládce, tedy Boha, nesmí zmařit žádný nižší hodnostář. Mezi řádky tím dával zelenou kázání i přes církevní zákaz nebo interdikt. K jevům, které překáží výkonu nejvyšších příkázání, počítal i tzv. lidské nálezky, tedy ustanovení nezakládající se na božím zákoně. Čerpal přitom vydatně z Regulí Matěje z Janova. Slova pařížského mistra posloužila také k odsouzení libivých rétorických výkonů na kazatelně. V Matějových stopách Jakoubek spolu s nimi zavrhl i světskou moudrost a samoučelné spekulace („*sapientia huius mundi philosophorum et logicorum*“).³³¹ Kritika lidských nálezků odkazuje k budoucí reformě bohoslužby a snad i formálnímu zjednodušení kázání v dalším vývoji husitství. Úvahy o božím zákoně pak předjímají husitský požadavek svobodné a neomezené misijní činnosti.

Jestliže Hus a Jakoubek hájili právo kazatelů na svobodu slova nezávisající na biskupském svolení, jejich společník Mikuláš z Drážďan v téže době dospěl k požadavku všeobecného apoštolátu.³³² V traktátu *De quadruplici missione* někdy z let 1411-1412 polemizuje s ustanoveními kanonického práva, že kázat je dovoleno pouze s biskupským svolením.³³³ Tradiční výklad se opíral o řečnickou otázku z Listu Římanům 10,15 „*A jak mohou kázat, nejsou-li posláni?*“ a neuznával jiné pověření než zprostředkované autoritou církve, leda snad posláni doložené zázrakem.³³⁴ Mikuláš rozeznává čtverou misi: za prvé pověření od Boha, za druhé od Boha a od člověka, za třetí pouze od lidí a konečně pověření sebou samým. Zatímco dva poslední druhy „poslání“ jsou falešné a neoprávněné, kázání spadá podle Mikuláše do první kategorie. Boží příkaz kázat platí pro všechny, kdo jsou k tomu mravně kvalifikováni.³³⁵ Není závislý ani na kněžském svěcení, a mohou se ho proto chopit i laici obojího pohlaví.³³⁶ Mikuláš rozlišuje kazatele darmomluvné a ustanovené Ježíšem Kristem. Pro první skupinu má jen ty nejhorší výrazy vypsane z Písma, včetně všech mravních pochybení

Wechselbeziehungen. Hg. von Fritz Peter Knapp, Jürgen Miethke und Manuela Niesner, Leiden – Boston 2004, s. 63-91 (také in: Týž, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages*, Leiden - Boston 2007, s. 359-386) a nové vydání *Magistri Iohannis Hus Quodlibet. Disputationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium Mense Ianuario anni 1411 habitae Enchiridion*. Ed. Bohumil RYBA (= *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 20, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 211), 2. vyd. Turnhout 2006, zde s. 116-120.

³³¹ J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 342; srov. též níže s. 126.

³³² J. NECHUTOVÁ, *Místo Mikuláše z Drážďan*, s. 56-59, kde jsou Mikulášovy názory na kazatelskou službu srovnávány s postojem Viklefa, Husa a valdenských.

³³³ Traktát vydal J. SEDLÁK, *Vlivy valdské*, s. 95-117, srov. též autorovy poznámky na s. 79-85.

³³⁴ Jde o dekretál „*Quum ex iniuncto*“ = X 5.7.12, in: *Corpus iuris canonici II*, s. 786; srov. Mikulášovu polemiku, J. SEDLÁK, *Vlivy valdské*, s. 97-99.

³³⁵ „*Qui ergo vivit legi Christi conformiter et motus affectu sincero caritatis intendit pure honorem dei, salutem propriam et proximi et predicat non mendacia, non ludicra vana, non apocrypha, sed legem Christi et sanctorum doctorum sentencias, ... non est dubium, quin taliter predicans a deo sit missus.*“ Tamtéž, s. 96-97.

³³⁶ Možnost kázání žen dokládá Mikuláš tamtéž, s. 113-115.

podle 2 Tm 3,2-4. Tím nejen spojuje otázku kázání s kritikou soudobého kléru, ale vrací se také k svému výměru kněžství i s jeho funkcemi jako především morální kategorie.³³⁷ Také Mikulášův postoj předznamenal radikalizaci českého reformního hnutí v otázce kázání. Ta postupně narůstala až do doby raného Tábora a jedním z jejích plodů je i první husitský artikel o svobodném kázání slova božího.

Nelze na tomto místě sledovat osudy kazatelského hnutí v Čechách až po vrchol revoluční vlny. Již ze zběžného nástinu však vysvítá, že teprve pohled do počátku 20. let umožní pochopit jeho vývojové tendence. Husitské hnutí po smrti svého eponyma dovádělo podněty předchozího období dál a dál, přičemž jeho konzervativnější příslušníci se čím dál víc vraceli k opatrně vyváženým formulacím, aby čelili radikálnímu křídlu. Argumenty v měnící se situaci nabývaly nových odstínů. Kázání nadále sehrávalo klíčovou roli jako médium náboženských inovací i jako místo polemiky o ně. Anonymní stížnost na bohoslužebné praktiky a rouhání „*na hradě Kozí, pod hradem i v Ústí*“ asi z let 1416-1417 začíná klasickým nářkem, co všechno se tu kázalo a káže.³³⁸ Kázání mimo liturgické prostory a jmenovitě ve stodole zmiňuje i protihusitská parodie na Otčenáš, zapsaná německy v jednom vyšebrodském rukopise.³³⁹ Ještě barvitější informace na dané téma přináší zaháňský opat Ludolf.³⁴⁰ To už je ale řeč o kázání chiliastickém. Vyhrocení teoretického nároku věřících na evangelizaci a jeho uvedení do praxe pod vlivem překotného výkladu eschatologických znamení rozdělilo husitské teology a kazatele na dva tábory. Přestože právě kazatelé měli hrát už podle klasiků českého reformního hnutí vůdčí roli v katastrofickém scénáři konce světa, byl to právě tento moment, kdy staré teze dostaly novou a mnohdy nevídanou příchut'. Jan Želivský už roku 1419 horlil proti zákazu kázání na horách s poukazem na to, že i Ježíš kázal navzdory vrchnosti na moři, na poli, na poušti,

³³⁷ „...*duplices sunt doctores et per consequens predicatores, sc. vaniloqui et a Christo Jesu domino positi*“, tamtéž, s. 105.

³³⁸ „*Primo, quod in Kozí castro et sub castro et in Usk praedicatum est et praedicatur, quod consecrationes et ornametorum et sacramentorum ecclesiasticorum sint frustra...*“, *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 636-638, zde s. 636. Dále se mluví o bohoslužbách mimo kostely, např. ve stodole, a o dalších liturgických specialitách.

³³⁹ Alois BERNT, *Ein deutsches Hussitenpaternoster aus dem Stifte Hohenfurt*, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 39, 1901, s. 320-322, zde s. 321.

³⁴⁰ Franz MACHILEK, *Heilserwartung und Revolution der Táboriten 1419/21*, in: Festiva Lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben Johannes Spörl dargebracht aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages. Hg. von Karl Schnith, München 1966, s. 67-94, zde s. 73-74. Johann LOSERTH, *Beiträge zur Geschichte der husitischen Bewegung 3. Der Tractatus de longo schismate des Abtes Ludolf von Sagan*, AÖG 60, 1880, s. 343-561, toto místo vynechává, viz s. 525.

v loďce a samozřejmě i na hoře.³⁴¹ Zcela v tradici reformního kazatelství spojuje Želivský překážky kladené preláty do cesty kazatelům se strachem z veřejné kritiky jejich způsobu života.³⁴² Zde tedy patrně Želivský mluví ještě proti katolické straně, a ne proti konzervativnímu křídlu husitských teologů, kteří se měli brzy obrátit proti krajnostem táborového hnutí. Jako návrat do předrevolučních dob ale působí zpráva Vavřince z Březové o volbě biskupa na Táboře v září 1420. Nechtěje být bez hlavy, zvolil si lid Mikuláše z Pelhřimova za staršího, „aby ho všichni jejich kněží uznávali za představeného a aby nikdo nekázal lidu slovo boží, leda se svolením tohoto biskupa“.³⁴³ Zdá se skutečně, že se zorné pole naší práce musí rozšířit až k vrcholu revoluční vlny, aby líčení nezůstalo před pointou příběhu.³⁴⁴

Souhrnné zpracování dějin kázání v Čechách pozdního středověku nicméně zůstává úkolem budoucnosti. Bude jistě muset zohlednit všechny tři hlavní aspekty, to jest jak jeho obsah a dochované texty, tak vnější okolnosti jeho orálního provozování, a do třetice i jeho ideové pojetí a roli v teologickém obrazu světa. V podaném stručném přehledu reformního kazatelského hnutí poslední třetiny 14. a počátku 15. století jsme sledovali především druhý a třetí aspekt. Stranou zůstalo nejen vlastní dílo reformních kazatelů, ale i celá oblast ortodoxního kázání. Že bude třeba v budoucnu věnovat větší pozornost i ortodoxnímu a např. také německému kázání, to je nesporné.³⁴⁵ Přestože nonkonformisté, zvláště pokud se dostali do konfliktu s církví, poutají většinu pozornosti historiků, právě množství farářů a predikantů nijak nevybočujících z mantinelů církví autorizované pastorece dotváří dobovou kazatelskou scénu. Ke

³⁴¹ Pozoruhodné je, že obdobným výčtem míst Kristova kázání doplnil Jan z Jesenice citaci ze zakládací listiny Betlémské kaple v odvolání z 25. června 1410, srov. *M. Jana Husi Korespondence*, č. 17, s. 67.

³⁴² „Ideo dixit discipulis suis Mat. ultimo [28,19]: ‚Euntes in mundum predicate ewangelium et docete omnes gentes.‘ Tunc solum debent docere et non iuxta ewangelium vivere? Ipse predicavit in templo contra voluntatem principum et prelatorum, in mari, in campo, in deserto, in navicula, in monte. Sed nunc volunt prohibere predicare in monte.“ JAN ŽELIVSKÝ, *Dochovaná kázání z roku 1419 I*. Ed. Amedeo Molnár, Praha 1953, s. 243.

³⁴³ „Item anno domini MCCCCXX currente de mense Septembri Thaboritarum genus in Hradisst existens nolens esse acephalum et sine capite spirituali concorditer elegit Nicolaum de Pelrzym, presbyterum et baccalarium in artibus, in episcopum suum seu in seniore, ut omnes eorum presbyteri ad eundem habeant respectum, nec aliquis verbum dei ad populum predicet nisi cum ipsius episcopi voluntate, communitatisque pecunias secundum cuiuslibet fratris indigenciam, prout sibi visum fuerit, cum ceteris presbyteris fideliter dispenset.“ FRB V, s. 438; český překlad VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic*. Přel. František Heřmanský a Jan Blahoslav Čapek, vyd. Marie Bláhová, Praha 1979, s. 161.

³⁴⁴ Výhledům až do období chiliasmu bude věnován zejména oddíl „Sondy do homiletiky a exegeze“.

³⁴⁵ Z německých kazatelů se dostalo pozornosti historiků – avšak téměř výhradně (česko)německých historiků – Mikuláš z Javora či Janu ze Střibra, srov. Adolph FRANZ, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Freiburg in Breisgau 1898, s. 56-61; Rudolf SCHREIBER, *Johann von Mies. Ein vorhussitischer Prediger der Prager Deutschen*, in: *Heimat und Volk. Forschungsbeiträge zur sudetendeutschen Geschichte*. Hg. von Anton Ernstberger, Brünn 1937, s. 157-194.

konceptu předchůdců Husových, zabydlenému v historiografii téměř po dvě staletí, jsme proto přistoupili s jistou nedůvěrou. Složení tohoto elitního klubu může působit arbitrárně. Waldhauser a Milíč směli překročit jeho práh, jiní kazatelé lucemburské Prahy nikoliv. Někteří z nich, např. německý kazatel Jan ze Stříbra, přitom dosáhli značného ohlasu. Z dedikace Janovi v prologu postily augustiniána Mikuláše ze Stráže můžeme vyčíst podobnou afiliaci, jaké vznikaly kolem předních českých kazatelů, Milíče nebo Husa.³⁴⁶

Pokud tedy chceme zachovat pojem českého reformního hnutí, musíme se ptát, jak je právě od ortodoxní reformy, či v našem případě kazatelství, odlišit. Jistě tu nepomůže jazykové dělítko, vždyť Waldhauser kázal německy a Milíč ve všech třech relevantních řečech. V této kapitole jsem se pokusil použít jako typologický znak samotný poměr ke kázání. Ovšemže nejde o prostou existenci kázání, nýbrž o připisovanou mu roli, urgenci a strategii, s jakou je provozováno, poslání, které je v něm spatřováno. Jestliže lze české reformní hnutí označit jako hnutí kazatelské, pak nejen proto, že se jeho myšlenky šířily z kazatelen – toto médium využívali i odpůrci reformy, vždyť jinak to ani nebylo možné. Důvodem je mnohem spíše skutečnost, že na kázání spočívalo sebevědomí hlavních představitelů hnutí. Výjimečné nasazení a nadprůměrný řečnický zápal na straně reformistů si můžeme víceméně jen představovat, ačkoliv některé výše shromážděné doklady by o něm svědčily. Rozhodující je však podle mého názoru úloha kázání v *imitatio Christi* a v eschatologii. Zde se, jak soudím, ukázala spřízněnost proslavených kazatelů 14. století se skupinou kolem Husa na počátku století následujícího, která umožňuje hovořit souhrnně o českém reformním hnutí. Nejvyšší instancí a nezpochybnitelným předobrazem reformních kazatelů od Waldhausera přes Milíče a Janova až po Husa a jeho následovníky byla kazatelská praxe Kristova. A kazatelé, kteří promluvili do ztichlého světa ovládaného Antikristem, měli připravit nový příchod trestajícího Krista na zem.

Opatrné přitakání konceptu českého reformního hnutí včetně tzv. Husových předchůdců ale nemá v žádném případě znamenat, že by v tomto hnutí existovala jakási imanentní teleologie. Jestliže jsme za pomoci kázání, resp. jeho role v reformní teorii a

³⁴⁶ „*Cogitis me amoris divinis stimulis agittatus ymo caritas Cristi me compulit, qui tunc verbo divine veritatis inter alios vobis concurrentes et in agro dominico collaborantes in civitate Pragensi adeo gratifice floruistis velut rosa ceteris prerubida ..., petivistis igitur et mandastis amoris precepto, ut aliquid tempore ocii super ewangelia quadragesime scripticare[m] de novo stilo, quo et vobis fervor devocionis laborem condiret predicationis et audientibus divini verbi radius clarius infulgeret,*“ Franz LACKNER, *Die Quadragesimalpredigten des Nicolaus de Stráž*, in: *Septuaginta Paulo Spunar oblata* (70+2). Ed. Jiří K. Kroupa, Praha 2000, s. 302-323, zde s. 312.

praxi, odlišili sled Waldhauser – Milíč – Janov – Hus od jiných opravných proudů oné doby, není tím řečeno, že by šlo o linii s fixním směřováním a nevyhnutelným koncem. Kazatelé 14. století nechtěli v žádném případě prorazit cestu husitské revoluci. Přese všechno, čím připravil půdu pro vřelé přijetí Milíčovy mise, nebyl třeba Konrád Waldhauser reformátor církve. Používáme-li pro něj označení reformní kazatel, pak ve smyslu, který vystihuje nejspíše anglický pojem *revival preacher* či německý *Bußprediger*.³⁴⁷ Někteří Waldhauserovi současníci, kazatelé srovnatelného způsobu vystupování, se stali katolickými svatými.³⁴⁸ Náboženská situace v Čechách na konci 14. století rozhodně ponechávala otevřené nejrůznější možnosti vývoje, nesměřovala jednoznačně k revoltě. Ke zlomu došlo až tam, kde se Hus definitivně rozešel s církví a byl odsouzen jako kacíf.

Také Waldhauser, Milíč i Janov a jejich přívrženci vzbudili podezřívavou pozornost církevního aparátu. První reformní kazatelé popudili zejména žebravé řády, část vysokého kléru nicméně jejich činnosti mohla být a byla nakloněná. Tak tomu zprvu bylo i u Husa, který se těšil přízni arcibiskupa, dříve než se dostal do fatálního sporu s církví. Ale Husův odklon od oficiální eklesiologie, učiněný právě tvář v tvář neřešitelnému konfliktu s institucionální církví, propůjčuje husitství zásadní odlišnost od dobových snah o ortodoxní reformu.³⁴⁹ Tak jako u jiných středověkých proudů klasifikovaných tehdejší církví jako heretické, i v případě husitství byl rozhodující ne ani tak teologický profil, jako otázka poslušnosti. Husova kritika kléru se nestala jablkem sváru pro svůj morální obsah, ale proto, že byla spojena s vědomým odporem vůči církevní vrchnosti. V Husově pojetí ovšem neztělesňuje Kristovu církev hierarchie, nýbrž společenství předurčených ke spáse.³⁵⁰ Hus se tu do velké míry shoduje s Viklesem, přesto i v této oblasti připravili půdu pro formulaci Husova učení

³⁴⁷ Navazuji tu na hodnocení reformních impulzů u Waldhausera, které podala J. NECHUTOVÁ, *Raně reformní prvky*, s. 241-248. Srov. také TÁŽ, *Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus*, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, s. 239-254.

³⁴⁸ Ostatně i Balbínův zájem o Milíčův životopis byl motivován snahou zařadit jej mezi české světce, srov. P. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*, s. 42-46 a D. MENGEL, *A Monk, a Preacher, and a Jesuit*, s. 42.

³⁴⁹ Tak hodnotí Husovu eklesiologii Alexander PATSCHOVSKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*. Hg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, III/179*), Göttingen 1989, s. 370-399, zde s. 373, 386, 390 aj.; Vilém HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 129-154, zde s. 129-130.

³⁵⁰ Husovo učení o církvi a poslušnosti shrnují a na další literaturu odkazují F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 76-79, a Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české V. 1402-1437*, Praha 2000, s. 94-100.

protagonisté domácího reformního hnutí.³⁵¹ Milíč sice nezpochybňoval hierarchickou církev, důrazně však kritizoval její představitele a usiloval o její očistu působením kazatelů.³⁵² Matěj z Janova razil ideu neviditelné církve svatých, do níž nepatří většina církve pozemské, infikovaná Antikristem.³⁵³ Jeho pojem církve jako shromáždění svatých převzal Jakoubek ze Stříbra. Vyhnul se tím predestinačnímu učení a zachoval si možnost hodnotit stav křesťanstva pomocí morálních kritérií.³⁵⁴ Rozhodnutí prelátů i koncilu pak poměřoval Kristovým zákonem.³⁵⁵ Propast mezi husitským pojetím církve a soudobou hierarchií se tak čím dál více prohlubovala. Milíč se ještě ve svém sporu s faráři obrátil na papežskou kurii v naději, že mu dá za pravdu. Hus se v bezvýchodné situaci, poté co apelace ke všem možným instancím kanonického práva zklamaly, odvolával k Ježíši Kristu.³⁵⁶ Viditelná církev překročila kritickou mez a ztratila kontakt s božím zákonem. Na místo církevních institucí v Husových očích nastoupila obec těch, kdo se nejvyšším přikázáním řídí. Kázání slova božího v této obci mělo být viditelným znakem jejího souladu s Kristovým řádem.

³⁵¹ Že nuance mezi Viklefovou a Husovou eklesiologií jsou způsobeny recepcí myšlenek českých reformních teologů kazatelů, dokládá V. HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, s. 138-142.

³⁵² P. MORÉE, *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia*, s. 119-132. V obžalobě Milíčovi bylo – zjevně neprávem a zkresleně – vytýkáno, že chtěl na místo institucionální církve postavit svou církev, které jediná učí pravdu, viz J. KEJŘ, *Žalobní články*, čl. 9, s. 187-188.

³⁵³ K Matějově eklesiologii V. KYBAL, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, s. 82-206; Emil VALASEK, *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55-1393). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert*, Roma 1972. Zajímavé úvahy vnesl do problematiky K. SKALICKÝ, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, s. 50-58. Matěj podle něj nepopíral nutnost hierarchické struktury církve, její pravost ovšem neviděl jako otázku vnější víry či obedience, nýbrž svatého, nepokryteckého života.

³⁵⁴ Paul DE VOOCHT, *Jacobellus de Stříbro († 1429), premier théologien du hussitisme* (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 54), Louvain 1972, s. 15-36, 74-75; F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 83.

³⁵⁵ To jistě dělal i Hus, vzhledem k predestinačnímu výměru církve se to však neobešlo bez jistých myšlenkových přemetů. Srov. A. PATSCHOVSKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 382.

³⁵⁶ Ani v oblasti nauky o církvi ale nelze udělat rozhodující čáru mezi husitstvím a jeho předchůdci.

Shrnutí: Strategie reformních proudů

Ve třech průhledech jsem se pokusil charakterizovat úsilí o duchovní obnovu v Čechách ve druhé polovině 14. a na počátku 15. století. Protože námětem této práce je kazatelství, soustředil jsem se na prostředky šíření reformních myšlenek. Především se ukázalo, že situaci lze nejspíše popsat jako symbiózu různých představ a projektů na zlepšení náboženského života. Zejména vzhledem ke zhoršující se situaci ohledně papežského schizmatu byla koncem 14. i v 15. století reforma církve na pořadu dne.³⁵⁷ Doprovázela ji snaha o povzbuzení religiozity, nesená jednak dlouhou vlnou vzestupu laického živlu, jednak opakujícími se pokusy o obrodu monasticismu. Pojem reforma tedy nelze uzurpovat pro jedno jediné ze souběžných proudů a hnutí. Z ptačí perspektivy by snad mohly splývat, neboť jejich základní směřování a obsah přirozeně vychází z konstant křesťanského života, zejména z imperativu intenzivního vztahu k Bohu a následování Krista. Při bližším pohledu je ale zřejmé, že je zapotřebí rozlišovat. Pojem spiritualita se však jako typologické hledisko příliš nehodí. Řetězce vlivů a chladnouce stopy, které lze sledovat velmi daleko, brzy vytvoří síť, v níž všechno souvisí se vším, aniž by se do problematiky vneslo mnoho světla. Spíše než teologické a duchovní obsahy nás pro tuto chvíli zajímaly organizační formy a strategie reformních proudů, jimiž hodlaly ovlivnit jednání a myšlení současníků. Jistěže i spiritualitu můžeme různě nuancovat, avšak to, čím se podle mého názoru jednotlivé skupiny zásadně liší, je spíše jejich pragmatická stránka, technika prosazení příslušného pojetí zbožnosti.

Když jsme tuto optiku aplikovali na tzv. českou *devotio moderna*, dovedla nás k restriktivnímu vymezení tohoto pojmu. Pokud definujeme *devotio* v její nizozemské vlasti jako pokus o racionálně organizovanou formu společného života kněží a laiků,

³⁵⁷ Souhrnný úvod do problematiky reformních proudů ve středovýchodní Evropě podal Franz MACHILEK, *Einführung. Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa)*, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands* 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 1-121. K církevní reformě srov. Alexander PATSCHOVSKY, *Der Reformbegriff zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel*, in: *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*. Hg. von Ivan Hlaváček und Alexander Patschovsky, Konstanz 1996, s. 7-28, obsáhlou literaturu uvádí Birgit STUDDT, *Papst Martin V. (1417-1431) und die Kirchenreform in Deutschland* (= *Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii* 23), Köln – Weimar – Wien 2004.

v jejímž rámci se realizuje individuální duchovní trénink,³⁵⁸ pak v Čechách marně hledáme plně srovnatelnou dobu. Přenášet označení do Čech jen kvůli analogiím v životopise Groteho a Milíče nemá valný smysl. Tím není nijak popřen Milíčův klíčový význam v rozvoji nových impulzů spirituality v Praze 60. a 70. let. Jeho Jeruzalému, jenž se svým zaměřením na *vita communis* zbožných laiků blížil institucionálnímu stylu bratří společného života, bylo dopřáno jen efemérní trvání. Nejvýraznější obdobou řeholní větve *devotio moderna* zůstává roudnická reformní kongregace augustiniánských kanonií. V každém případě ale v Čechách nejsme svědky rozvoje pragmatické literatury, která se v Nizozemí stala vůdčím médiem devotního hnutí a již pokládám za rozhodující klasifikační znak.³⁵⁹ Hnutí *devotio moderna* jistě nerezignovalo na získávání stoupenců a účinkování v okolním světě.³⁶⁰ Pokud to vypadá, jako by se uzavřelo do věže ze slonové kosti,³⁶¹ je to proto, že upřednostnilo působení psaným slovem a osobním příkladem před kázáním. Ovšem ještě Grote se s nadšením pustil do kazatelské mise. Osudy českého reformního hnutí připomíná i zákaz kázání, který mistra Geerta postihl a který velmi těžce nesl.³⁶² *Devotio moderna* nicméně nenašla univerzální koncept zbožného života použitelný pro všechny společenské stavy, jenž by odpovídal jejímu semireligióznímu ideálu *vita media*. Hnutí pak rezignovalo na kázání k lidu a vydalo se cestou tiché askeze a menších, víceméně elitních seskupení.³⁶³

Jestliže v Čechách můžeme považovat Milíče z Kroměříže za postavu, která dokázala propojit impulzy nové zbožnosti s elánem kazatelského hnutí, po jeho smrti tato možnost padla. Představitelé augustiniánské spirituality nebyli s to ovládnout kazatelskou scénu, kterou zaujali tzv. Husovi předchůdci, Hus sám a jeho spolupracovníci. Reminiscencí na techniky *devotio moderna* může být přístup Tomáše ze Štítného, ale i Petra Chelčického, kteří strhli hranici mezi poučováním a poučujícím,

³⁵⁸ „...das auf ein christliches Persönlichkeitsideal gerichtete Verhaltenstraining des einzelnen durch die Dynamik und Bindung der Gruppenexistenz unterstützen und fördern“, N. STAUBACH, *Pragmatische Schiflichkeit*, s. 423.

³⁵⁹ N. STAUBACH, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur*, s. 222-223.

³⁶⁰ Více než kázání tu sehrály svou roli školy zřizované bratrskými domy, srov. Georgette EPINEY-BURGARD, *Die Wege der Bildung in der Devotio Moderna*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, s. 181-200.

³⁶¹ Tak F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 182.

³⁶² Srov. A. G. WEILER, *Leven en werken van Geert Grote*, s. 27-30 a 41-52.

³⁶³ N. STAUBACH, *Pragmatische Schiflichkeit*, s. 449-455; TÝŽ, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur*, s. 204-206; k problematice semireligiozity a nové zbožnosti srov. četné práce Kaspara Elma podle bibliografie in: K. ELM, *Die »Devotio moderna« und die neue Frömmigkeit*, s. 28-29.

když výše než kázání postavili laické čtení.³⁶⁴ Hlavní proud českého reformního hnutí však upřednostňoval vůdcovský model kněze-kazatele před aktivními formami laického života.³⁶⁵ Přední místo mezi aktuálními trendy zaujímal individualizace náboženského prožívání, počínající husitství k ní však zaujalo dvojznačný postoj. Na jedné straně apelovalo na zodpovědnost každého věřícího za vlastní spásu, a to tím silněji, čím více opouštělo představu církve jako spásného ústavu. Na druhou stranu se reformní agitace v domácích podmínkách obracela spíše na anonymní posluchačstvo než na jedince.³⁶⁶ Kazatelova mravní a duchovní exhortace platila pro jednoho každého věřícího, ten ale zastupoval celou společnost, resp. církev.³⁶⁷ Důsledkem tohoto přístupu bylo, že si husitství uchovalo celospolečenský apel.³⁶⁸ Vyhnulo se tak osamělosti individuálních meditačních programů, jaké propagovala *devotio moderna*. V tom totiž spočívá její slonovinová věž, ne v útěku ze světa, který ostatně ani augustiniáni-kanovníci, ani bratři společného života neměli nikdy na mysli, neboť by tím popřeli ideál polořeholních společenství.

Na druhou stranu česká reformace ve svém zárodečném stadiu nenabízela laikům žádné vzory náboženského jednání, které by mohli bezprostředně prakticky napodobit.³⁶⁹ Překládala jim z kazatelny víceméně jen zpopularizovanou morální teologii. Snad proto později došlo takové popularity vysluhování oltářního sakramentu laikům pod obojí způsobou. Husitské hnutí v něm dostalo nejen vizuální symbol, ale hlavně identifikační praktiku. Nedávno Zdenka Hledíková zdůraznila význam eucharistie pro angažovanou laickou zbožnost 2. poloviny 14. století, k níž řadí i stoupence Waldhausera a Milíče. V centru této spirituality, jež vzešla z impulzů diecézní správy, stály podle ní svátosti, a ne slovo, tedy kázání.³⁷⁰ Pokud by tomu tak bylo, odlišovalo by to dotčenou zbožnost od husitského hnutí. K jeho klíčovým

³⁶⁴ P. RYCHTEROVÁ, *Konzepte der religiösen Erziehung der Laien*, s. 234-237.

³⁶⁵ Odkazují zde na úvahy Z. UHLÍŘE, *The Bohemian Reformation: Sanctity and/or Piety*, s. 30.

³⁶⁶ Tamtéž, s. 18-20.

³⁶⁷ Srov. k tomu Jana NECHUTOVÁ, *Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der vorreformatischen Zeit*, Österreichische Osthefte 39, 1997, s. 411-419, která vidí v kolektivní orientaci předhusitského náboženského hnutí, manifestující se v eschatologii i eucharistii, hlavní rozdíl oproti klasické *devotio moderna*. Užití pojmu „charismatická spiritualita“ pro toto hnutí by si vyžádalo podrobnější definici a zdůvodnění na větším prostoru.

³⁶⁸ Odtud, domnívám se, pramenil husitský mesianismus a snaha zachránit celou pozemskou církev, ne se od ní odštěpit. Srov. též shrnutí následujícího oddílu této práce.

³⁶⁹ Snad zde chyběl mystický prvek, který pro konkrétní program zbožného života adaptoval např. Seuse, srov. N. STAUBACH, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur*, s. 204; podle Z. UHLÍŘE, *The Bohemian Reformation: Sanctity and/or Piety*, s. 24, vzhledem k převaze eschatologie nad mystikou vnímala česká reformace tento a onen svět jen jako následné, ne jako simultánní.

³⁷⁰ Zdenka HLEDÍKOVÁ, *O „Devotio moderna“ trochu jinak*, in: *Querite primum regnum Dei*, s. 403-415. Autorka používá označení *devotio moderna* v jiném, širším vymezení, než jak jsem si jej stanovil pro účely této práce, terminologické otázky však nechává záměrně stranou.

problémům patřilo pojetí autority, vzpoura za pravdu božího slova třeba i proti církevním institucím. Toto poselství nemohla zprostředkovat sebelépe fungující církevní správa. Laický kalich je pak jen důsledkem plynoucím právě z autority *lex divina*. Utravismus jistě navázal na praxi častého přijímání, kterou zavedl Milíč a podpořil také Matěj z Janova.³⁷¹ Zatímco však eucharistie u Milíče patří do sféry exaltované zbožnosti, Jakoubkovo znovuoobjevení kalicha má co dělat s ideálem prvotní církve. Podávání *sub una* se Jakoubkovi během studia ukázalo jako pozdní „náledek“.³⁷² Utravismus tak spíše než výsledkem zbožnosti je plodem úcty ke Kristově a apoštolské praxi a husitského pojetí božího zákona. I zde husitství navázalo na podněty Milíčova okruhu a Janovových Regulí. V nich se mohla Husova generace poučit o konceptu lidských nálezků, spojeném s biblicismem a vrcholnou úctou ke slovu božímu, mohla tu čerpat eschatologické vize i poučení o úloze kazatelů.³⁷³ V předchozí kapitole jsem se pokusil konstruovat české reformní hnutí kolem pojmu kázání. Doklady tam shromážděné snad ukazují, že to je možné. Posloupnost Husových předchůdců, souputníků a následovníků se tak odvíjí ne jako postupná příprava husitské revoluce, ale na základě svého převažujícího média a jeho vysokého teoretického ocenění v dějinách spásy i v současné náboženské praxi. Využití kazatelný umožnilo uvést v život hnutí, které tvořili nejen stejně založení spolupracovníci, ale také stoupenci z řad širšího obyvatelstva.

³⁷¹ K této problematice Helena KRMÍČKOVÁ, *Vliv Matěje z Janova na utravismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážd'an*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, s. 78-88.

³⁷² Základní prací k počátkům utravismu je dnes Helena KRMÍČKOVÁ, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997; z autorčiných pozdějších studií srov. *Několik poznámek k přijímání maličkých 1414-1416*, SPFFBU C 44, 1997, s. 59-69; *The Fifteenth Century Origins of Lay Communion sub utraque in Bohemia*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 2*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 1998 (dále BRRP 2), s. 57-65; *The Janovite Theory and the Renewal of the Lay Chalice*, BRRP 3, s. 63-68; *Utraquism in 1414*, BRRP 4, s. 99-105; *Jakoubkova utravistická díla z roku 1414*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 171-181. K intelektuální povaze Jakoubkova „zjevení“ kalicha Ferdinand SEIBT, *Die revelatio des Jacobellus von Mies über die Kelchkommunion*, *Deutsches Archiv* 22, 1966, s. 618-624; H. KRMÍČKOVÁ, *Studie a texty*, s. 123.

³⁷³ Stranou nechávám důležitou otázku vlivu Jana Viklefa, která přesahuje horizont této kapitoly. K problematice viz Vilém HEROLD, *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, Praha 1985; ze studií téhož autora srov. *Zum Prager philosophischen Wyclifismus*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. Hg. von František Šmahel (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 39), München 1998, s. 133-146; *How Wyclifite Was the Bohemian Reformation?*, BRRP 2, s. 25-37; *Wyclif's Ecclesiology and Its Prague Context*, BRRP 4, s. 15-30. Předpokládám rovněž, že paralelní myšlenky a snad i inspirativní podněty pro české reformní hnutí najde příští bádání u dalších kazatelů a teologů. Srov. např. pasáže o reformní teologii u M. GERWINGA, *Malogranatum*, s. 91-101.

Podmínkou jeho vzniku a rozvoje bylo ovšem městské prostředí ve funkci fóra pro prezentaci názorů a postojů.³⁷⁴ Významu kázání jako předního média si byla vědoma i církevní hierarchie, takže výsledkem byl mnohdy tuhý boj o veřejný prostor. Jeho role vynikne zvláště výrazně při srovnání kazatelského hnutí s činností valdenských. Právě nemožnost pracovat ve veřejném prostoru neblaze ovlivnila možnosti valdenských kazatelů a deformovala i jejich učení, resp. poselství, které valdenští magistři usilovali šířit mezi lidi. Také valdenští, na rozdíl od raného husitství, v praxi rezignovali na nápravu celé církve. Neuzavřeli se do svého nitra, ale odpoutali se od konstantinovské církve, která je vyvrhla jako kacířský vřed. Nálepky heretiků se posléze dostalo též husitům. Jak jsem naznačil, kaceřování se ve středověku zakládalo mnohem více na výrocích kanonistiky a na poslušnosti církevnímu právu, než na otázkách víry či teologie. Jestliže – zjednodušeně řečeno – Husa a pak i husity zahнала za demarkační čáru hereze jejich eklesiologie³⁷⁵ (a vzdor proti církevním výnosům, mezi nimi proti zákazu kalicha), pak dohoda na půdorysu církevního práva byla nemožná. Husité nicméně nepřestali usilovat o veřejný dialog, o slyšení, a v tzv. Chebském soudci dosáhli mezního úspěchu.³⁷⁶ Uhájením veřejného prostoru a jeho neustálým využíváním pro misii a polemiku se vyhnuli osudu valdenských, krutě stíhaných inkvizicí. Příznačné je, že i valdenští původně vyšli z apoštolského ideálu chudé církve a volného šíření evangelia. V synchronním pohledu na české 14. století se však jeví jako ilegální hnutí, jehož kázání probíhalo v utajených malých skupinách za zavřenými dveřmi, zatímco reformní kazatelé lucemburské Prahy plnili svým hlasem celá náměstí.

Jistou úlevu přineslo valdenským kacířům až otevřené propuknutí husitské vzpoury, když mohli vyjít z podzemí. Ke sblížení obou skupin přispělo učení drážďanské školy, které se s valdenskými principy v mnohém shodovalo. Ocenění posvátnosti kazatelské funkce vyplývalo z jejího ustanovení osobním příkladem i slovy Ježíše Krista. Mikuláš z Drážďan byl rozhodným stoupencem práva na kázání a stavěl se proti jakémukoliv omezování ze strany institucionální církve. Rané husitské polemiky proti zákazům kázání nabízely příležitost, jak dát najevo své pojetí kazatelského úřadu. Oddanost šíření slova božího v nich byla vždy rovněž prubířským

³⁷⁴ Příklad sepětí reformního kazatelství s politickým prostředím italských komun 13. století podává Augustine THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford 1992.

³⁷⁵ V Husově případě navíc eklesiologie zásadním způsobem ovlivněná Viklešem, prohlášeným na témže koncilu za kacíře, viz V. HEROLD, *Wyclif's Ecclesiology and Its Prague Context*, s. 15.

³⁷⁶ Základním příspěvkem zatím zůstává Amedeo MOLNÁR, *Chebský soudce*, in: *Soudce smluvený v Chebu. Sborník příspěvků přednesených na sympoziu k 550. výročí*, Cheb 1982, s. 9-35.

kamenem kompetence kněžstva. V *sermones ad clerum*, které bývaly věnovány moralizování na účet duchovních, se poprvé tříbily myšlenky husitské společenské kritiky. Jakoubek ze Stříbra obvykle není považován za kazatele tělem i duší. Vzhledem ke svému úřadu v Betlémské kapli však jistě nebyl nejmenším mezi kazateli, a vzhledem k jeho vlivu na husitské myšlení vzbuzuje jeho dílo oprávněnou pozornost. Nejstarší dochovaná kázání, která chci nyní v detailu představit, patří právě k proslovům *ad clerum*. Dávají tak možnost hledat zárodečnou podobu husitského učení přímo u kořenů.

II. Nejstarší kázání Jakoubka ze Stříbra

Konstrukce kazatelského textu

Několik málo strohých úředních zápisů dokumentuje počátky činnosti Jakoubka ze Stříbra na univerzitě v Praze. Plyne z nich, že Jakoubek absolvoval standardní univerzitní studium s dobrým prospěchem a že odborné činnosti patrně zůstal věrný, přestože se držel daleko v pozadí, pokud šlo o vedoucí funkce v univerzitní samosprávě.¹ Chceme-li poznat jeho činnost s větší plastičností, musíme se uchýlit k textům literárním. U souboru nejstarších Jakoubkových kázání, dochovaných v kodexu pražské Národní knihovny IV G 6, byl již dávno rozpoznán jejich univerzitní původ.² Vedle nich pak jsou k dispozici texty neméně literární, přestože určené rovněž k ústnímu přednesu: promoční a kvodlibetní promluvy. Při bakalářské determinaci Jan z Mýta uvedl Jakoubka ze Stříbra jako mladíka sice stydlivého, leč nadaného výřečností – zcela podle úsloví „mluviti stříbro“.³ V příručce z Husova kvodlibetu z roku 1411 mistr Jakoubek vystupuje pod jménem řeckého filosofa Empedokla.⁴ Když jej kvodlibetář uváděl na scénu, jako obratný řečník odlehčil atmosféru ironickým poukazem na to, že zatímco akragantský filosof byl znamenitým hudebníkem, náš mistr Jakub mívá trapné intonační potíže. Přezdívky pro své kolegy Hus pečlivě vybíral a právem se lze ptát, co z Empedoklovy charakteristiky převzaté z Pseudo-Burleyových Životů platilo i pro Jakoubka. Po žertovné pasáži o múzice Hus dodává, že „kontemplace ovšem nespočívá především v ladění hlasu“, a proto je dobře, že se mistr

¹ Bakalářské determinace dosáhl Jakoubek roku 1393, magisterské inceptce 1397. V letech 1400 a 1406 působil jako examinátor při bakalářských zkouškách, v letech 1402 a 1403 byl zvolen do čtyřčlenného výboru, jenž dohlížel na dodržování univerzitních statut. *Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis I. Liber decanorum Facultatis philosophicae Universitatis Pragensis 1*, Pragae 1830 (dále MUP I/1), s. 286-287, 318-319, 350, 390, 372, 376. Životopis Jakoubka ze Stříbra podávají F. M. BARTOŠ, *M. Jakoubek ze Stříbra. Husův spolubojovník a obnovitel kalicha*, Praha 1939; František BORECKÝ, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, Praha 1945; Paul DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro († 1429), premier théologien du hussitisme* (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 54), Louvain 1972. Jakoubkovými obročmi a jeho pozicí na univerzitě a v církvi se nejnověji zabývala Blanka ZILYNSKÁ, *Jakoubek ze Stříbra a dobová církevní správa*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 9-48.

² Kázáním jsem se věnoval ve studii *Počátky Jakoubkovy literární činnosti: nejstarší univerzitní kázání*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*, s. 121-152, která je pozměněnou verzí této kapitoly.

³ „Myza autem vulgariter Argentum appellatur. Argentum quoque elloquentiam designat.“ *Promoční promluvy mistrů artistické fakulty Mikuláše z Litomyšle a Jana z Mýta na Univerzitě Karlově z let 1386 a 1393*. Ed. Bohumil RYBA, Praha 1948, s. 34.

⁴ *Magistri Iohannis Hus Quodlibet. Disputationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium Mense Ianuario anni 1411 habitae Enchiridion*. Ed. Bohumil RYBA (= *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 20, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 211), 2. vyd., Turnhout 2006, s. 116-117.

Jakub podobá Empedoklovi hlavně v tom, že díky osvícení myslí pohrdá nadbytkem a usiluje o budoucí blaženost.

Zaměření k nebesům a na zkoumání Boha měli asi antický mudrc a mistr Jakoubek opravdu společné, jak o tom svědčí i výběr otázky, kterou Hus svému příteli uložil.⁵ Problémem tak zůstává jen *probleuma* – žertovná doplňující otázka, jež se patrně opět s laskavou ironií vztahovala k respondentově povaze a vlastnostem. Nevíme, jak vtípně Jakoubek vyřešil záhadu „*proč jsou odvážní lidé mírnější než ostatní*“,⁶ a můžeme se jen dohadovat, zda se tu Hus usmíval nad kolegovou odvahou, ustrašeností, vlídností či naopak popudlivostí. Poznámka v kvodlibetním proslovu o tom, že Empedokles svým umným zpěvem zmírňoval potíže zlostných lidí, nasvědčuje snad poslední variantě. Jak se to slučuje s pokorou, kterou z nejstarších kázání vyčetl Jan Sedlák, je těžko říci. Ostatně F. M. Bartoš na základě týchž textů vykreslil mladého Jakoubka jako horkokrevného rytíře.⁷ Běžné kazatelské texty plné kliše a schematismů zřejmě budou pro vystižení povahy středověkých hrdinů stejně málo užitečné jako stylizované kvodlibetní nebo promoční řeči. Ukončeme však tento nepříliš vážně míněný psychohistorický introitus přesvědčením, že právě průměrnost dochovaných univerzitních kázání nás může přivést do středu běžného univerzitního kazatelského provozu, o němž z jiných pramenů víme tak málo.

Ve statutech pražského vysokého učení se o kázání nehovoří a je zde jen jediná zmínka o univerzitních mších, učiněná spíše mimochodem: držitelé gradů prý nemají chodit na slavnostní univerzitní akty a mše bez talárů.⁸ Přesto se důmyslnou kombinací podařilo určit alespoň pravděpodobnou frekvenci bohoslužeb. Anežka Vidmanová srovnáním vzorku dochovaných kázání s univerzitním kalendářem stanovila jako dny univerzitních mší neděle a svátky včetně některých vigilií, všední dny v postě a ve velikonočním i svatodušním týdnu a snad také všechny kvatembry.⁹ Univerzitní kázání

⁵ „*Utrum potest summus princeps in exsecutione sui mandati a minori principe impediri*,“ tamtéž, s. 117-120.

⁶ „*Probleuma: Quare, ut dicit Tullius in Tusculanis questionibus, homines animosi sunt ceteris miciores?*“, tamtéž, s. 118.

⁷ F. M. BARTOŠ, *M. Jakoubek ze Stříbra* (1939), s. 5-6. Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu I*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 362-428, zde s. 364.

⁸ „*Item in plena congregatione facultatis concorditer statutum fuit, quod singuli baccalarii et magistri ad missas universitatis et ad missas animarum et ad actus solemnes facultatis, scilicet ad disputationes magistrorum, et quando quis baccalariatus vel magisterii gradum sumit, absque tabardo vel habitu sui gradus venire et esse non debebunt, sub poena privationis loci, et ordinis sibi debitorum pro illa vice.*“ MUP I/1, s. 54.

⁹ IOHANNES HUS, *Positiones, recommendationes, sermones*. Ed. Anežka SCHMIDTOVÁ, Praha 1958, s. 229-233.

tedy pokrývala prakticky celé *proprium de tempore* i *de sanctis*. K tomu je třeba připočíst ještě zádušní mše za členy univerzity (statuta hovoří o účasti *ad missas universitatis et ad missas animarum*), pravidelnou mši za zakladatele učení Karla IV., konanou každoročně počátkem adventu, a snad i další mimořádné bohoslužby. Přednést jedno až dvě kázání patřilo také k povinnostem bakaláře teologie, chtěl-li povýšit z kurzora na sentenciáře.¹⁰

Zdali se kázalo při všech jmenovaných bohoslužbách, není úplně zřejmé, přestože nic nenaznačuje, že by tomu tak nebylo. Pravidelné nedělní a sváteční mše s kázáním se konaly také v Paříži, na jihofrancouzských univerzitách se kromě těchto povinných bohoslužeb odehrávaly ještě každodenní ranní mše, zvláště za mrtvé členy univerzitní obce. Spojení kázání a mše tu ale zřejmě nebylo nutné: kázání mohlo zaznít i v kaplích kolejí nebo při setkáních univerzitních bratrstvech, zatímco univerzitní mše se snad mohla obejít i bez kázání.¹¹ Pokud je možno soudit z rubrik vydaných kázání, konaly se v Praze univerzitní mše v městských kostelích blízkých univerzitě, tj. těch, kde byl farářem některý člen akademické obce. V Husově případě jsou doložena jeho vystoupení na kazatelně u sv. Jakuba, Havla a Klimenta, v případě Jakoubka ze Stříbra u sv. Michala, v Týnském chrámu a rovněž u sv. Klimenta.¹²

¹⁰ Skrovné dosavadní poznatky o univerzitních kázáních shrnul Jaroslav KADLEC in: *Dějiny Univerzity Karlovy I (1347/48-1622)*. Red. Michal SVATOŠ, Praha 1995, s. 140, 153-154; k právnické univerzitě Jiří KEJŘ, *Sbírka projevů z doby rozkvětu pražské právnické univerzity*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 29, 1989, fasc. 2, s. 15-69, zde s. 44-49, a TÝŽ, *Dějiny pražské právnické univerzity*, Praha 1995, s. 81.

¹¹ Phyllis B. ROBERTS, *Medieval University Preaching: The evidence in the Statutes*, in: *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*. Ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt and Anne T. Thayer, Louvain-la-Neuve 1998, s. 317-328; Jacques VERGER, *La prédication dans les universités méridionales*, in: *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)* (= Cahiers de Fanjeaux 32), Toulouse 1997, s. 275-293, zde s. 278-280. Srovnání s francouzským prostředím využívám zejména kvůli jeho dominanci v bádání. Z pohledu německé historiografie Jürgen MIETHKE, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*, in: TÝŽ, *Studieren und mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken* (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19), Leiden – Boston 2004, s. 453-491 (vydání studie z roku 1990), který se však univerzitnímu kázání speciálně nevěnuje (srov. s. 463). Christoph ROTH, *Lateinische und deutsche Predigten im Umfeld von Universität und Hof in Heidelberg um 1420*, in: *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen*. Hg. von Fritz Peter Knapp, Jürgen Miethke und Manuela Niesner (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 20), Leiden – Boston 2004, s. 197-230, hledá v heidelbergském prostředí spíše stopy reformního písemnictví obdobného vídeňské škole, a ačkoliv v soupisové části registruje i některá kázání *coram universitate*, neřeší otázky spjaté s tímto žánrem. To platí i pro studii Hans-Jochen SCHIEWER, *Universities and Vernacular Preaching. The case of Vienna, Heidelberg and Basle*, in: *Medieval Sermons and Society*, s. 387-396.

¹² Údaje shrnují A. Vidmanová-Schmidtová, in: IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 232, a B. ZILYNSKÁ, *Jakoubek ze Stříbra a dobová církevní správa*, s. 25.

Na pražských i jiných farách a církevních obročích nacházeli svou obživu četní univerzitní mistři, jimž z toho plynula povinnost kázat také mimo univerzitu. Jak tedy vymezit univerzitní kázání? Samotná příslušnost autora k akademické obci mnoho nepomůže. Zdeněk Uhlíř v této souvislosti rozlišuje regulérní univerzitní kazatelství od regulérního kazatelství církevního i od dalších nepravidelných kazatelských vystoupení mistrů, jakými byly *sermones synodales* a *ad clerum*, *sermones in exequiis* a *in anniversario*.¹³ Přidržíme se v dalších úvahách tohoto východiska a vyloučíme z univerzitního kazatelství činnost mistrů mimo akademickou půdu. Otázka definice tím přesto není zcela vyřešena. Jacqueline Hamesse obhájí širokou, otevřenou definici proti restriktivnímu vymezení univerzitních kázání jako těch a jenom těch, která byla pronesena *coram universitate*, resp. která nesou takovou rubriku. Aby se mimo zorné pole neocitly některé zajímavé a významné dokumenty, navrhuje rozšířit záběr na všechny homiletické promluvy adresované členům univerzity nebo přinášející informace o univerzitním životě.¹⁴ V prostředí pařížského učení jde zejména o to, aby stranou nezůstaly večerní kolace, které se neodehrávaly při oficiální univerzitní mši, ale které zahrnují díla pro univerzitní dějiny velice významná (např. Bonaventurovy *Collationes de septem donis*).¹⁵ Třebaže známe pražské univerzitní kazatelství jen v hrubých rysech, není vyloučeno, že se kolace skládaly i zde.¹⁶ Také z Paříže známá *principia (introitus)*, úvodní řeči na začátku kurzu se stavbou velmi podobnou regulérním kázáním, měla v Praze pravděpodobně svou obdobu.¹⁷

¹³ Zdeněk UHLÍŘ, *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*, Praha 1998, s. 20-27.

¹⁴ Jacqueline HAMESSE, *La prédication universitaire: éloquence sacrée, éloquence profane?*, *Ephemerides liturgicae* 105, 1991, s. 283-300; TÁŽ, *La prédication universitaire*, in: *La predication dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Spoleto 1995, s. 49-79, zde s. 65 a passim.

¹⁵ J. HAMESSE, *La prédication universitaire* (1995), s. 69; TÁŽ, *La prédication universitaire* (1991), s. 287-295.

¹⁶ Naznačuje to *Collacio* Jindřicha z Embeke s oslovením „*Reverendi patres et domini*“, kterou uvádí Josef TRÍŠKA, *Literární činnost předhusitské university*, Praha 1967, s. 64. Při práci s terminologií rukopisů označující žánr zapsaných textů je nicméně třeba značné opatrnosti, srov. *The Sermon*. Ed. by Beverly Mayne KIENZLE (= *Typologie des sources du moyen âge occidental* 81-83), Turnhout 2000, s. 160-164. Slovo *collacio* označovalo kázání, ale i rozmluvu či ponaučení soukromého rázu, srov. *Latinitatis medii aevi lexicon Bohemorum. Slovník středověké latiny v českých zemích I*, Praha 1987, s. 739 (význam 3); tak je užívá i Petr Clarificator: „*Spiritualium tamen et probatorum virorum, qui astucias sathane non ignorent, non desit consilium et collacio*“, Jaroslav KADLEC, *Petr Klarifikátor, duchovní vůdce a životopisec arcibiskupa Jana z Jenštejna*, Sborník Katolické teologické fakulty [1], Praha 1998, s. 101-150, zde s. 121. Termín *collacio* použil písař konsistoriálního soudu pro rozpravu, kterou obvykle vedla služebná Kačka s jinými dívkami o vyslechnutém kázání: „*quando de sermone venit, tunc habet collacionem cum aliquibus dominabus et domicellabus de sermone audito*“, *Soudní akta konsistoře pražské I*. Ed. Ferdinand TADRA, Praha 1893, s. 311 (k r. 1378).

¹⁷ Nasvědčuje tomu nejen paralela se statuty vídeňské a heidelberské teologické fakulty (viz J. Kadlec in: *Dějiny Univerzity Karlovy I*, s. 140), ale i záznam, že neznámý bakalář z dominikánského řádu pronesl

Jakkoliv působí „nerestriktivní“ přístup k univerzitním kázáním rozumně a pro pařížské poměry snad přiměřeně, vrací se nám zadními vrátky problém kázání *ad clerum* a *in synodo*. Do hry vstupuje obtížná rozlišitelnost „čistě“ univerzitních kázání od synodálních. Pokud není k dispozici spolehlivá rubrika, je vodítkem jen oslovení posluchačů jako duchovních. Formulace oslovení, ne-li publikum samotné, jsou ovšem jak u univerzitní mše, tak u synody stejné. Anežka Vidmanová dokonce pojala synodální kázání jako zvláštní případ kázání univerzitního.¹⁸ Nemenší potíží je, jak zařadit do kazatelského provozu spjatého s vysokým učením sbírky, které údajně měly být přednášeny studentům připravujícím se na povolání duchovních: Waldhauserovu *Postillu studencium* a Milíčův *Abortivus*.¹⁹ Pokud by šlo o kázání oficiálních univerzitních mší, zaujali by oba řečníci místo kazatele *coram universitate* na značnou část liturgického roku. Na přelomu století už by to patrně bylo vyloučené,²⁰ v 60. letech možná nikoliv. Nebo byly promluvy věhlasných kazatelů jakýmsi doplňkem výuky a zároveň oficiálního bohoslužebného provozu univerzity?²¹

Vymezení pojmu univerzitní kázání tak musí při daném stavu poznání zůstat předběžné. V souladu s dosud formulovanými definicemi a s ohledem na efektivní badatelskou hodnotu termínu budeme nadále považovat za univerzitní kázání promluvy během *missa universitatis*, ale i případné další proslovy mající formu kázání, zaměřené na morální, dogmatický či katechetický výklad Písma a určené klerikům jako členům univerzitní obce (např. *collationes*, pokud je lze žánrově odlišit od *sermones*). Univerzitní projevy s jiným, specifickým účelem (rekomendace, arengy), přestože se technikou mohou akademickým kázáním velmi blížit,²² tedy do této kategorie nespádají. Mimo vymezený rámec zůstanou rovněž kázání pronesená členy univerzitní obce *ad populum* z titulu pastoračních povinností i kázání ke kléru shromážděnému

13. ledna 1406 *principium* s incipitem „*Inchoamus cursum more huius alme universitatis et profundissime facultatis theologie...*“. Cituji podle J. TRÍŠKY, *Literární činnost předhusitské university*, s. 66, kde je evidován od téhož autora také *Sermo ad clerum in missa universitatis Pragensis A. D. 1405 in quattuor temporibus ante festum Nativitatis Domini*. Ke kázáním mimo univerzitní mši na pařížském učení P. B. ROBERTS, *Medieval University Preaching*, s. 318-319 a 323, srov. také Nancy K. SPATZ, *Imagery in University Inception Sermons*, in: *Medieval Sermons and Society*, s. 329-342.

¹⁸ A. Vidmanová-Schmidtová in: IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 229.

¹⁹ Srov. František ŠMAHEL, *Husitská revoluce 2. Kořeny české reformace*, 2. vyd. Praha 1996, s. 189-192.

²⁰ A. Vidmanová-Schmidtová in: IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 229.

²¹ P. B. ROBERTS, *Medieval University Preaching*, s. 319 a 322.

²² Např. Husova rektorská pozice *Multi sunt vocati* je založena na evangelijním thematu, k němuž se opakovaně vrací a v závěrečné části provádí i trojnou divizi, podobně jako univerzitní kázání. IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 21-25.

nikoliv v souvislosti s výukou nebo jako univerzitní korporace, nýbrž z jiného důvodu (především synody).²³

Je zřejmé, že sama formulace takového vymezení volá po zpřesnění dalším studiem. Na obtížnost rozlišit v rukopise univerzitní kázání od synodálních bylo poukázáno, další výzkum si vyžádají i *principia*, ostatně jako univerzitní rétorika a homiletika vůbec. Toto bádání bude muset do velké míry pracovat s rukopisy, protože s výjimkou děl Jana Husa je valná část univerzitních proslovů dosud nevydaná. Pokud se badatelé univerzitním kazatelstvím zabývali, evidovali často jen časové narážky a „historicky významné“ pasáže, které bylo možné dát do souvislosti s dobovou církevní politikou. Tak je tomu i s nejstaršími Jakoubkovými kázáními. Naposledy se jim věnovali před osmdesáti až devadesáti lety J. Sedlák a F. M. Bartoš. Jejich přístup spočíval v tom, vyhledat v textech zmínky a ohlasy historických událostí a nanejvýše zhodnotit kázání jako kvalitní či – v našem případě – nekvalitní z hlediska teologických myšlenek a rétorické účinnosti. Již Sedlákovou prací vyčerpal takovýto přístup svoje možnosti. Podle mého názoru je třeba vidět historickou relevanci kázání v jeho celku, nikoliv v rozlišení na užitečnou informaci a nepoužitelný balast.

Mezi nejstarší Jakoubkova kázání je v současné době řazeno čtrnáct textů:²⁴

- (1.) *Pacienciam habe in me I*, fol. 1r-4r [Spunar 579]
- (2.) *Si fieri potest*, fol. 4r-5v [581]
- (3.) *Pacienciam habe in me II*, fol. 6r-7v [580]²⁵
- (4.) *Domine, non sum dignus*, fol. 7v-10v [582]
- (5.) *Surge, tolle grabatum tuum*, fol. 11r-12v [583]
- (6.) *Cuius est hec ymago*, fol. 12v-17r [584]
- (7.) *Exiit, qui seminat*, fol. 17r-21v [585]
- (8.) *Non in solo pane vivit homo*, fol. 21v-23r [586]
- (9.) *Magister, quid faciendo vitam eternam possidebo*, fol. 27r-29r [587]
- (10.) *Querite primum regnum Dei*, fol. 37v-41r [588]
- (11.) *Ille arguet mundum de peccato*, fol. 41r-45r [589]
- (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*, fol. 45v-48r [590]
- (13.) *Tunc laus erit unicuique a Deo*, fol. 48r-50r [591]
- (14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite*, fol. 50r-52v [592]

²³ V podstatě stejně vymezil předmět své studie J. VERGER, *La prédication*, přičemž doporučil nepřenášet pařížský model mechanicky na jiné univerzity.

²⁴ Uvádím thema, foliaci v rukopise Národní knihovny ČR v Praze (dále NK), sign. IV G 6, a číslo v soupisu Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans I* (= *Studia Copernicana* 25), Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985. Číslo v kulatých závorkách označují prosté pořadí v rukopise; pro snazší orientaci je budu u themat kázání udávat i dále. Nejpodrobnější rozpis textových jednotek rukopisu IV G 6 se v současné době nachází na <<http://www.memoria.cz>>.

²⁵ Jan Sedlák toto kázání vůbec nevzal na vědomí, F. M. Bartoš je počítal jako detašovou součást *Pacienciam I* pod číslem 4a. Jedná se však o svébytné kázání.

Rukopis pražské Národní knihovny IV G 6, kde jsou zapsána, je papírový kodex o 63 listech velikosti 22,5 x 16 cm. Soudobá měkká, pergamenová vazba z 15. století je opatřena koženým hřbetem připevněným dvěma hřeby. Na přední straně desek stojí středověká signatura H 25, na hřbetě je štětcem červeně psaná stará klementinská signatura Y III 3.66. Rukopis obsahuje kromě jednoho předvázaného, nečíslovaného prázdného folia pět složek, z toho jeden septern a čtyři sexterny. Složky jsou v levém dolním rohu úvodních listů číslovány arabskými číslicemi od 1 do 5, na fol. 38v vpravo dole se objeví také reklamanta. První složka, dnes o 14 listech, byla původně kvinternem, dva střední dvojlisty (fol. 6-9) do ní byly přidány. Je to patrné z odlišné kvality papíru a velikosti zrcadla. Text této vložky (kázání *Pacienciam habe in me II*, fol. 6r-7v) začala psát jiná ruka, na ni pak plynule navázal písař, jehož dílem jsou všechny ostatní texty rukopisu (snad s výjimkou glos). Folia 1, 7 a 40 mají filigrány v podobě volské hlavy, které lze datovat do 2. desetiletí 15. století.²⁶

Podle síly hřbetu a především vpichů v něm lze odhadnout, že rukopis původně obsahoval další dvě složky, později vytržené. Tomu odpovídá také údaj o obsahu rukopisu, vepsaný rukou 17. století na přední přidešti: „*Sermones M. Jacobi de Misa, M. R., M. Johannis Hus (quem proposuerat facere in Concilio Constantiensi, Contra interdictum Archiepiscopi, Vos estis sal terrae, Vidi civitatem sanctam, Respiciens Jesus discipulos), M. Petri Stupna.*“ Jakoubkovým jménem jsou v rukopise označena tři kázání (fol. 1r, 11r, 12v), mimo ně je tu zapsáno dalších 11 textů řazených bádáním k jeho nejstarším kázáním a *Sermo contra graduatos*, známé z dalšího rukopisu a datované přibližně do roku 1410.²⁷ Dále přichází v dochované části kodexu už jen Husův kostnický *Sermo de pace*²⁸ a bez udání autora také jeho univerzitní kázání *Ite et vos in vineam meam*.²⁹ V obsahu uvedený tajemný *Magister R.* není žádný pražský kazatel vystupující inkognito, nýbrž špatně pochopená písařská zkratka pro oslovení posluchačů „*Magistri reverendi!*“ z fol. 6r. Mezi deperdita zapsaná původně na nejspíše 24 ztracených listech je tedy třeba počítat čtyři kázání Jana Husa a neznámý počet textů Petra ze Stupna.

²⁶ Jde o blízké varianty filigránů Gerhard PICCARD, *Die Ochsenkopf-Wasserzeichen II* (= Die Wasserzeichenkartei Piccard 2), Stuttgart 1966, Abt. VI, Nr. 254-255 (dat. 1417-1419), Abt. XII, Nr. 138-139 (dat. 1415-1420) a Abt. XII, Nr. 174 (dat. 1411). Vola na fol. 23 se nepodařilo identifikovat. Za konzultaci fyzického popisu rukopisu a filigránů vděčím Jindřichu Markovi.

²⁷ P. SPUNAR, *Repertorium I*, s. 219, č. 577.

²⁸ NK IV G 6, fol. 53r-60r; JAN HUS, *Sermo de pace. Řeč o míru*. Ed. Amedeo Molnár, 2. vyd. Praha 1995.

²⁹ NK IV G 6, fol. 23v-26v; IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 131-139, srov. též s. 237.

Shrnout výsledky dosavadního bádání o nejstarších Jakoubkových kázáních není složité. Jan Sedlák byl prvním a posledním, kdo se jimi vážně badatelsky zabýval. Jejich souhrnnou charakteristiku podal v následujícím odstavci: „*Řeči tyto nevynikají ničím zvláštním. Jsou to obyčejné tvorby exhortativní, pěkně disponované, citáty ze svatých Otců vyzdobené a opatřené nátěrem theologické vzdělanosti. Jsou tiché a pokorné, jako byl tichým a pokorným i Jakoubek. Zřídka je v nich silnější tón, málokde pozoruhodný nějaký obrat.*“³⁰ Ke většině kázání pak Sedlák neudal více než stránkový rozsah a hlavní námět řeči. Z prvního textu *Pacienciam habe in me* citoval kratší úryvek o duchovním boji, který považoval za typický pro Jakoubka; z kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum* přetiskl oslavnou pasáž na Karla IV. Cennějším se mu jevilo kázání (6.) *Cuius est hec ymago*, v němž pro jeho mravokárnou tendenci spatřoval „celého pozdějšího Jakoubka in nuce“. Je též Sedlákovou zásluhou, že v tomto kázání odhalil citát ze Stanislavova *De gracia et peccato*. Kázání (9.) *Magister quid faciendo, Qui non diligit me (Sermo contra graduatos)*, (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum de peccato* označil za pravděpodobně Jakoubkova díla, leč z pozdější doby.³¹ Důvod pro toto tvrzení však neuvedl a s výjimkou *Sermo contra graduatos*, známého i z jiných rukopisů, tyto texty nebyly v dalším bádání ze souboru nejstarších kázání vyčleňovány. Závěrem Sedlák datoval kázání do let 1403-1407, tedy do doby těsně předcházející ostatní známé Jakoubkovy práce. Jakoubkovo autorství považoval za prokázané u několika málo kázání udáním v rukopise, u ostatních „*podobností slohu a zpracováním obsahu*“.³² F. M. Bartoš ve svém soupisu Jakoubkova díla vystihl otázku autorství formulací, že „*při nejmenším není proti němu námitky*“. Soubor kázání dále nečlenil, neboť soudil, že „*sotva kdy bude však asi lze vytěžiti z nich více, než dokázal Sedlák*“.³³ V nárysu Jakoubkovy biografie bez další argumentace udal počátek tvorby do let 1406-1407, patrně opět na základě domněnky, že kázání spadají do doby těsně před datovanými Jakoubkovými projevy.³⁴ Dlouho pak bádání nepřineslo k nejstarším kázáním nic nového. František Borecký setrval u charakteristiky kázání jako nevýrazných, aniž by je, jak sám přiznává, studoval.³⁵ Také Paul De Vooght

³⁰ J. SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu I*, s. 364.

³¹ Tamtéž, s. 365-366.

³² Tamtéž, 367.

³³ F. M. BARTOŠ, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, s. 25-26, č. 4-16.

³⁴ F. M. BARTOŠ, *M. Jakoubek ze Stříbra* (1939), s. 6.

³⁵ F. BORECKÝ, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, s. 10, srov. s. 63, pozn. 11.

nepřináší víc než parafrázi Sedlákových postřehů.³⁶ Až Pavel Spunar, když kázání evidoval ve svém Repertoriu, obohatil naše znalosti o identifikaci kázání (11.) *Ille arguet mundum* v kapitulním rukopise D 19, nejspíše na základě incipitu uvedeného v Podlahově katalogu.³⁷ V souboru nejstarších Jakoubkových kázání je to jediný kus, u něhož je kromě kodexu IV G 6 znám ještě další rukopis.

Přestože historikové přiznávali nejstarším Jakoubkovým kázáním vzdor všemu despektu k jejich teologické invenci jistou hodnotu jako historickému prameni, nelze říci, že by je po této stránce zcela využili. Sedlák v nich viděl vyrůstat klíčová „jakoubkovská“ témata a důrazy, nicméně celkově nejsou tato kázání příliš typická pro Jakoubka jako spisovatele a teologa, jak ho známe z pozdější doby. V textech sice můžeme nalézt zárodečné formulace kritiky kléru i obecných mravů, připomínán je duchovní boj, nicméně kázání nejsou nijak bojovná nebo radikální ani v reformátorském, ani v eschatologickém smyslu. Oproti svému pozdějšímu zvyku tu Jakoubek okázale cituje verše a pohanské autory. Mnohé lze jistě vysvětlit poukazem na raný charakter textů, na Jakoubkovo hledání osobitého výrazu v počátcích kazatelské dráhy. Teprve po vzniku kázání rukopisu IV G 6 se Jakoubek blíže seznámí s dílem Janova a Viklefa a jeho veřejné projevy získají jasnější zacílení a větší ohlas. V nejstarších kázáních Jakoubek nehledá ještě své přímé učitele v klasicích rané reformace – opírá se tu o přednášky svých univerzitních profesorů i o moudrost tradičních školních autorů a učí se kazatelské technice z běžných homiletických příruček. Zde ovšem již máme zárodek odpovědi na otázku, proč tento pramen vypadá tak, jak vypadá, a co se z něj můžeme dozvědět. Jako každý text nesou raná Jakoubkova kázání pečeť prostředí, v němž vznikla, a účelu, pro který byla sestavena. Textologický rozbor stavby kázání, jejich pramenů či pracovních nástrojů kazatele slibuje přinést další poznatky k dosud málo známým dějinám kazatelství v pozdním středověku.³⁸

³⁶ P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 3-4.

³⁷ P. SPUNAR, *Repertorium I*, s. 221. Rukopis Archivu Pražského hradu, Knihovna metropolitní kapituly, sign. D 19, označuji dále siglou D. Kázání *Ille arguet mundum* z rukopisu IV G 6 užil také Miloslav RANSDORF, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986, s. 174, pozn. 43-44.

³⁸ Tak na příkladě kázání Johanneše Nidera (známého i svými protihusitskými polemikami) byl popsán specifický způsob, jakým tento dominikán čerpal z jednoho z prominentních autorů 13. století Jakuba de Voragine, viz John W. DAHMUS, *A Medieval Preacher and His Sources: Johannes Nider's Use of Jacobus de Voragine*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* (dále AFP) 58, 1988, s. 121-176. Formální analýza kázání Jakoubkova současníka Vincenta Ferrera zase ukázala vysokou míru racionalizace v jeho kazatelských kampaních, k níž velmi pravděpodobně patřilo i užívání písemných pomůcek vlastní výroby, srov. Lluís CABRÉ – Xavier RENEDO, *Et postea aplicetur thema: Format in the Preaching of St Vincent Ferrer OP*, AFP 66, 1996, s. 245-256, a Paweł T. DOBROWOLSKI, *Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza*, Warszawa 1996, s. 72-104.

Pokud chceme určit kontext, v němž nejstarší Jakoubkova kázání vznikla, nic jiného než rozbor textu vlastně nezbyvá. Nenajdeme tu ani rubriky, ani kolofony, jež by udávaly publikum, příležitost nebo místo pronesení. Označujeme-li je v souladu s předchozím bádáním za kázání univerzitní, opírá se tato klasifikace především o oslovení posluchačů jako kleriků a členů univerzitní obce. Výslovně je publikum označeno jako duchovní v úvodu těchto jedenácti kázání:

- (1.) *Pacienciam habe in me I: „Reverendi magistri et domini venerandi!“* (fol. 1r)
- (3.) *Pacienciam habe in me II: „Magistri reverendi!“* (fol. 6r)
- (4.) *Domine, non sum dignus: „Reverendi magistri et fratres in Christo dilecti!“* (fol. 7v)
- (5.) *Surge, tolle grabatum tuum: „Reverendi patres!“* (fol. 11r)
- (6.) *Cuius est hec ymago: „Reverendi patres, magistri!“* (fol. 12v)
- (7.) *Exiit, qui seminat: „Reverendi!“* (fol. 17r)
- (8.) *Non in solo pane vivit homo: „Reverendi magistri et domini!“* (fol. 21v)
- (10.) *Querite primum regnum Dei: „Reverendi patres, magistri et domini!“* (fol. 37v)
- (12.) *Abiciamus opera tenebrarum: „Reverendi domini etc.“* (fol. 45v)
- (13.) *Tunc laus erit unicuique a Deo: „Reverendi domini et patres!“* (fol. 48r)
- (14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite: „Reverendi patres!“* (fol. 50r)

Některé texty, třebaže úvodní oslovení postrádají, obracejí se na posluchače jako na kleriky nebo univerzitány v průběhu kázání. Text (11.) *Ille arguet mundum de peccato* tak činí slovy „*nos predicatorum, sacerdotes, magistri et doctores*“ (fol. 41v) a „*nobis clericis et sacerdotibus*“ (fol. 42r). V kázání (2.) *Si fieri potest* najdeme označení kolektivu, které snad můžeme vykládat jako odvolání se na společný život v koleji: „*...et specialiter nobis clericis et singularibus in dignitatibus fastigiosis constitutis, ut sacerdotibus et magistris, et singularissime in una domo et eadem mensa conviventibus*“ (fol. 4r). Někdy se takové oslovení nachází i uvnitř kázání, které je apostrofou opatřeno již ve svém úvodu.³⁹ Jediným textem, který se přímo nedovolává univerzitního publika, tak zůstává kázání (9.) *Magister quid faciendo*. Výpustka oslovení ostatně může být také dílem písaře, který tak mohl učinit vzhledem ke stereotypnosti opakujících se formulí. Že však oslovení bylo u kázání ke kléru přece jen chápáno jako něco příznakového, dokládá skutečnost, že v případě textu (3.) *Pacienciam habe in me II* je doplnila ruka glosátora.

Také forma thematického sermonu, kterou všechna kázání mají, je typickým plodem středověké univerzity.⁴⁰ V žánrové proměně spjaté s prostředím pařížské

³⁹ „*Que fuerunt verba coram vestris reverenciis loco thematis preassumpta.*“ (10.) *Querite primum regnum Dei*, NK IV G 6, fol. 38v. „*Et vos ergo, patres et fratres...*“, (14.) *Pulverem pedum*, fol. 50r.

⁴⁰ Jak ukázal David d'Avray, spíše než za popularizaci scholastické filosofie lze kázání *modo moderno* považovat za produkt specifického způsobu myšlení v distinkcích, který nazývá „*the subdividing*“

univerzity historikové spatřují zásadní zlom doprovázející kazatelskou revoluci přelomu 12. a 13. století.⁴¹ Spolu s mendikantským kazatelstvím se kázání *modo moderno* rychle rozšířilo i do promluv k lidu a nahradilo starší typ homilie, která vykládala celou perikopu větou za větou. Sermo naproti tomu vybírá z příslušného liturgického čtení pouze krátký úryvek (thema), který rozčleněn na kratičké úseky o několika málo slovech slouží jako základ formální struktury kázání. Jednotlivé divize (distinkce), typicky v počtu tří, se mohou dále dělit na subdivize; všechny vzniklé oddíly bývají přehledně číslovány. Divizi thematu předchází zpravidla úvod – prothema, postavené mnohdy na jiném biblickém citátu, jenž je však nakonec obratně uveden do souvislosti s původním námětem. Tato konstelace rozhodujících prvků usnadňovala zasvěcenému auditoriu orientaci. Posluchači, jak se zdá, právě na takovouto strukturu čekali a v jejím rámci byli schopni vnímat realizaci a nuance obecného modelu, svědčící o mistrovství kazatele. Bezvadně provedená formální struktura sloužila jako důkaz kazatelského umu a vzdělání autora.⁴²

Pro české reformní kazatele však neexistuje zatím dost detailní průzkum žánrových preferencí a nuancí ani formální stavby jejich výtvorů.⁴³ Jak soudí Zdeněk Uhlíř, koncem 14. a počátkem 15. století se kazatelství v Čechách rozčlenilo do dvou žánrových proudů. Konzervativní řečníci setrvali u tematického sermonu, zatímco reformní kazatelé se vraceli k formě exegetické homilie.⁴⁴ To jistě odpovídá důrazu kladenému v reformních kruzích na Písmo jako základ, na němž má spočívat křesťanské společenství, i nechuti k rétorickým ozdobám a scholastickému mudrování, jež odvádí pozornost od biblické zvěsti.⁴⁵ Je ale třeba dodat, že homilie se hodila dobře pro

mentality“ a u něhož lze přes všechny jeho výhrady předpokládat nějakou vazbu na učenecké prostředí. D. L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, s. 177 a 251-255.

⁴¹ Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 31-32), Paris 1998. Žánrový vývoj sledoval také sborník *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Ed. par J. HAMESSE et X. HERMAND, Louvain-la-Neuve 1993, nejaktuálnější a nejširší přehled včetně bibliografie podává svazek *The Sermon* z řady *Typologie des sources du moyen âge occidental*.

⁴² A. Vidmanová-Schmidtová, in: IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 230, upozorňuje na rukopisnou souvislost *ars praedicandi* Tomáše z Cadertu s pražskými univerzitními kázáními.

⁴³ Příkladem může být glosa F. M. BARTOŠE, *O Husovu kazatelskou metodu*, Jihočeský sborník historický 11, 1938, s. 107-108, která se zabývá výhradně Husovou reflexí využití exemplů v kázání, nikoliv rekonstrukcí jeho praxe na základě rozboru textů.

⁴⁴ Zdeněk UHLÍŘ, *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky*, <http://www.nkp.cz/pages/page.php?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm>, text k pozn. 146-158.

⁴⁵ V tom navazovali husitští reformisté na své předchůdce. Srov. názory Matěje z Janova prezentované výše v kapitole „Kazatelé v reformním hnutí“, obdobné stanovisko Jana Viklefa popsala Edith Wilks

návazné kazatelské výklady biblických knih, ke skládání víceméně literárních postil a spisů komentářového typu a snad i ke katechetickým účelům, avšak jiné příležitosti si přece jen žádaly *sermo* scholastického stříhu. K takovým patřilo především kázání ke kléru. Proslovy kazatelů k vlastním kolegům si nelze představit jinak než coby thematické řeči, přestože stejně jako obligátní forma se zde očekávala také kritická exhortace *ad clerum*, a tedy často i nějaká výtka na adresu plané rétoriky a marné světské učenosti. A přece i přísní reformátoři skládali své proslovy k duchovenstvu podle pravidel sakrální rétoriky a ostentativně stavěli na odiv formální zvládnutí látky.

Také v Jakoubkových univerzitních kázáních jsou formální znaky výslovně vyznačovány. Naprostá většina textů má prothema – úvod, po němž následuje divize thematu, tedy formule, která seznamuje s členěním dalšího výkladu podle nejčastěji tří zásad, jež Kristus nebo apoštol ve slovech thematu křesťany učí. Když Jakoubek dovede nit výkladu zpět k východisku a zopakuje citát ze záhlaví kázání, uzavírá úvod většinou slovy „*quod fuit thema*“. Obvykle tímto signálem prothema končí a bezprostředně navazuje divize. Je tomu tak v kázání (6.) *Cuius est hec ymago* (fol. 13v), (9.) *Magister, quid faciendo*, kde prothema začíná příslušnou epištolou a k evangelickému thematu se vrací na fol. 27v, a (12.) *Abiciamus opera tenebrarum* (fol. 46v), kde vstup do prothematu jinak epištolního kázání obstarává kniha Job 7,1. Některé texty mají drobné variace na obvyklé fráze vyznačující formální členění. Obsáhlý úvod kázání (4.) *Domine, non sum dignus*, uvozený nářkem nad bídou a pomíjivostí tohoto světa, zaujímá čtyři a půl strany rukopisu (fol. 7v-9v) a je s převahou nejdelší ze všech prothemat, přesto je zakončeno snad ironicky míněnou poznámkou „*quod fuit thema sic ruditer introductum*“. Když se kázání (3.) vrací po výkladu o darech, které poskytl Bůh člověku, k thematu *Pacienciam habe in me*, kazatel namísto stereotypního „*quod fuit thema*“ použije vzletnější „*que fuerunt verba vestre proposita caritati*“ (fol. 6r).

Složitější stavbu má kázání (5.) *Surge, tolle grabatum tuum* (J 5,8), které začíná steskem „*non est, qui faciat bonum*“ z Rm 3,8, aby se prothema navrátilo k počátečnímu verši: „*Atque dixit verbo, per quod facta et creata sunt universa: Surge, tolle grabatum tuum et ambula, quod fuit thema*.“ Ještě před vlastní divizí („*Ubi Dominus spiritualiter hortatur ad tria...*“) však úvod pokračuje; je již věnován thematu a signalizován slovy

„*In quibus verbis thematis predictis spiritualiter intellectis proponit nobis Dominus...*“ (fol. 11r). Text (1.) *Pacienciam habe in me* I má sice také úvod předřazený divizi, ten však rovnou pojednává o trpělivosti a nevrací se k thematu.⁴⁶ Výslovné zakončení prothematu chybí také v kázáních (7.) a (8.), ovšem jejich úvodní partie naprosto vyhovují formálním kritériím. Oba úvody jsou zaklenuty návratem k záhlavnímu citátu; kázání (8.) *Non in solo pane* ovšem probírá thema od samého počátku,⁴⁷ zatímco text (7.) *Exiit, qui seminat* začíná vyhnáním z ráje a k thematu se vrací až postupně během výkladu.

Rozvinutější schéma nacházíme u kázání (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum de peccato*. V obou případech je prothema v půli přerušeno mariánskou invokací s andělským pozdravem.⁴⁸ Bezprostředně následující odstavec vždy začíná zopakováním thematu a jeho rozbořem. Kázání (10.) zakončuje tuto pasáž dalším zopakováním thematu těsně před jeho divizí: „*quibus omnibus sic cecatis lumen vere vite et doctrine ostendit magistrorum optimus, dum dicit: ‚Querite primum regnum Dei‘, que fuerunt verba coram vestris reverenciis loco thematis preassumpta.*“ (fol. 38v). V kázání (11.) explicitní návrat k východisku chybí, nicméně prothema je pomocí Ave Maria rovněž rozčleněno na dvě části. Mariánská modlitba se objeví také v posledním čísle sbírky, (14.) *Pulverem pedum*. Počátek kázání tvoří klasické prothema, které začíná příkladem Kristova života a vrací se posléze k úvodnímu citátu zdůrazněnému známými slovy „*quod fuit thema*“ (fol. 50r). Teprve pak přichází Ave⁴⁹ a po něm další výklad vybavený na začátku, na konci i vprostřed opakovaným thematem „*Pulverem pedum vestrorum excutite*“. Zatímco texty (10.) a (11.) představují rozvinutý model vstupní části kázání ke kléru, příbuzný Jakoubkovým projevům z let 1408-1413, zde máme co dělat s dílkem, které i vzhledem k jeho nevelkému rozsahu přece jen nelze řadit ke slavnostním kázáním *ad clerum*. Zvláštním případem konečně je text (13.) *Tunc laus erit unicuique a Deo*. Kázání začíná citátem sv. Řehoře, aby se propracovalo zpět

⁴⁶ Jen vzdáleně příbuzná formule se objeví v závěrečné části dost obsáhlého úvodu: „*Et miserebitur sui Dominus, sicut et misertus fuerat servo, de quo est mencio, ubi thema.*“ NK IV G 6, fol. 2r.

⁴⁷ Již druhá věta kázání zní: „*Ad primum genus temptationis sapientissime non consenciendo verba nostri thematis respondit Dominus: ‚Non in solo‘ etc.*“ Tamtéž, fol. 21v.

⁴⁸ „*Recurramus eciam ad advocatam nostram, matrem misericordie, virginem Mariam, ut ipsa dignetur nobis hoc, quod poscimus impetrare a filio suo, domino nostro Ihesu Christo, pro quo, ut ipsa hoc faciat, omnes insimul ipsam salutatione angelica salutemus et dicamus: Ave Maria gracia plena etc.*“ Tamtéž, fol. 38v; „*...pro quo ad virginem gloriosam, matrem summi dominatoris, cum fiducia recurramus ipsaque humiliter salutemus dicentes: Ave Maria.*“ Tamtéž, fol. 41r.

⁴⁹ „*...quod fuit thema. Sed quoniam non sumus sufficientes aliquid nedum facere, sed nec cogitare ex nobis, sed omnis sufficiencia nostra ex Deo est, pro hac ergo impetranda sufficiencia, gracia videlicet spiritus almi, matrem gracia devote salutabimus dicentes: Ave Maria.*“ Tamtéž, fol. 50r.

k okřídlenému „*quod fuit thema*“ (fol. 48v). Pak jakoby následovalo další prothema, které už rozebírá přímo záhlavní text, jež také několikrát cituje, a končí neméně signifikantním „*que fuerunt verba etc.*“ (fol. 49v). Ačkoliv po tomto dvojnásobném prothematu přicházejí regulérní divize, kázání již nečítá více než pár řádek a závěrečné *amen*.⁵⁰ Dvoudílné prothema ostatně má i kázání (8.), pouze výslovně nevyznačuje návraty k thematu.⁵¹

Ukazuje se, že ve stavbě úvodních pasáží kázání panuje jistá variabilita. Základní princip je přitom neměnný a jednoduchý. Před *divisiones* kazatel zařazuje úvod, který často (ne však vždy) vychází z jiného citátu, než jaký stojí v záhlaví kázání, nicméně se přinejmenším jednou, často však i vícekrát vrací k thematu a opakuje jej. Na tuto homiletickou figuru může zápis upozorňovat poukazem „*quod fuit thema*“ nebo delšími variantami „*que fuerunt verba etc.*“ V nejprostším případě stojí tato formulka na konci prothematu před divizemi a jasně dělí celé kázání na dva oddíly. Není to nicméně pravidlem. Větička „*quod fuit thema*“ může přicházet i při průběžném opakování thematu, zatímco na závěr prothematu může chybět, a to i když se zde thema rovněž navrácí. Pojem prothema se nicméně v samotných textech neobjevuje a nejbližším ekvivalentem by asi bylo *introducchio thematis*, soudě podle dvou výskytů tohoto označení.⁵²

Jediným typologicky platným znakem vstupní části kázání je pravděpodobně použití mariánské modlitby. Texty (10.), (11.) a (14.) se tím druží k typu mladších Jakoubkových kázání, jak jej popsal Jan Sedlák.⁵³ Kázání (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum* užívají andělského pozdravu v podobné formě jako Jakoubkovy mladší proslovy *Beati pauperes*, *Accipiebant spiritum*, *Ecce mulier* a

⁵⁰ Trojitou distinkcí v druhé části prothematu (fol. 49r) se toto schéma podobá „dvoudílným“ Jakoubkovým kázáním z pozdější doby, o nichž se zmíníme zanedlouho.

⁵¹ Přeryvem je pasáž: „*Christus autem confutavit eum per scripturam notam temptatori, Deuteronomii 8, dicens: 'Non in solo pane vivit homo, sed' etc. / Pro intellectu tamen thematis est sciendum, cum constat quemlibet hominem deposita equivocacione esse duarum naturarum, utramque divisim et coniunctim, puta naturam corpoream et naturam spiritualem, ideo duplici vita, corporali scilicet et spirituali, racionaliter hominem vivere protestamur.*“ Následuje oddíl dovedený opět k „*Non in solo pane...*“, po němž přichází divize thematu. Tamtéž, fol. 21v, 22r.

⁵² Naznačuje to již uvedený obrat „*thema sic ruditer introductum*“ (tamtéž, fol. 9v) i věta „*Thema propositum maxime potest de Christo allegorice introduci.*“ (fol. 17v). Termín *introducchio thematis* používá i rukopis K Miličových synodálních kázání, srov. *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*. Ed. Vilém HEROLD a Milan MRÁZ, Praha 1974, s. 17.

⁵³ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 371, pozn. 1. Jeho popis téměř beze změny převzal J. Kadlec in: *Dějiny Univerzity Karlovy I*, s. 153; jak ovšem ukazuje nejen rozbor rukopisu IV G 6, nelze jej zobecňovat na celé univerzitní kazatelství. Cenné je rovněž shrnutí stavby Miličových synodálních kázání in: *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*, s. 17-18.

Dilexerunt homines.⁵⁴ V dalších jeho kázáních (*Hec omnia tibi dabo, Qui non diligit me a Factum est, ut moreretur mendicus*) uzavírá Ave jakési krátké *exordium* vyprošující kazateli na samém začátku jeho řeči přízeň boží a Panny Marie.⁵⁵ Jakoubkova velká akademická kázání z let 1408-1413 však mají ještě další typický znak, na nějž rovněž upozornil už Sedlák. Po mariánské invokaci se vracejí k námětu řeči a jmenují tři aspekty problému, jemuž bude kázání věnováno (často jde o zlořády v duchovenstvu). Ty pak jsou dosti obšírně pojednány, přičemž jednotlivé distinkce zpravidla nesou označení *Dico (dixi) primo... (secundo, tercio)*, a pokud se ohlašují i konce odstavců, pak variacemi na frázi „*Tantum de primo principali*“. Již označení oddílů jako *principales* napovídá, že se je kazatel snaží odlišit od následující divize. Ta opravdu přichází, a teprve teď se jedná o pravou *divisio thematis*, tj. vytyčení tří jevů, které budou postupně vykládány, podaných často rýmovanými výrazy, především ale přiřčených ke třem částem úvodního biblického verše.⁵⁶ Na Jana Sedláka toto členění působilo dojmem, že „je to skoro nové kázání“.⁵⁷ Tak to skutečně vypadá, nicméně z přísně formálního hlediska začíná tělo kázání teprve zde a celá předchozí část včetně tří odstavců *principalis*, byť i delší než vlastní divize, není než prothema kázání. Zcela zřejmé to je v případě textů *Beati pauperes, Hec omnia a Dilexerunt homines*, kde se před vlastní (tj. druhou) distinkcí opakuje thema i s formulí „*que fuerunt verba in principio preassumpta*“.⁵⁸

Oproti starším textům rukopisu IV G 6 zde máme co dělat s rozvinutější formou, která se realizuje na větším prostoru, než je tomu u Jakoubkových nejstarších dílek.⁵⁹ Ta

⁵⁴ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 377 a 394; TÝŽ, *Husův pomocník v evangeliu III*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 446-477, zde s. 463; *Husův pomocník v evangeliu IV*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 3, 1919, s. 24-74, zde s. 52.

⁵⁵ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 414 („*In exordio huius sermonis...*“); Paul DE VOOHT, *Le sermon « Factum est ut moreretur mendicus » de Jacobellus de Stříbro (nov. 1413)*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36, 1969, s. 195-212, zde s. 200 („*obsecro vos per misericordiam Dei, ut in exordio sermonis fundatis pro me preces...*“); *Qui non diligit me (Sermo contra graduatos)* podle rukopisu NK IV G 6, fol. 29v: „*Qui non diligit me, sermones meos non servat. Joh. XIII^o. Inprimis, ut intellectum bonum nobis omnibus ad faciendum eum in hiis verbis ewangelicis det nobis spiritus veritatis sentire manus remissas et dissoluta genua, ad Deum excelsum erigamus. Pro quo ad virginem matrem Domini cum fiducia recurramus ipsamque humiliter salutemus dicentes: Ave Maria.*“ Pouze kázání *Non enim vie mee* (J. SEDLÁK, *Husův pomocník IV*, s. 38-51) nemá tak zřetelnou strukturu a Ave Maria neobsahuje.

⁵⁶ Takto jsou členěna všechna kázání, jež vydal J. SEDLÁK, *Husův pomocník I, III, IV*, s výjimkou *Non enim vie mee*, které má podobně jako *Factum est ut moreretur* pouze jednu řadu divizí.

⁵⁷ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 371, pozn. 1.

⁵⁸ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 389, 424; *Husův pomocník IV*, s. 71; *divisio thematis* mají ale všechna pojednávána kázání.

⁵⁹ Zatímco mladší kázání čítají v průměru více než 5000 slov, u nejstarších řečí je to málo přes 2000 slov.

mají pouze jednu řadu divizí,⁶⁰ nečastěji trojdílnou (v deseti případech), kázání (6.) *Cuius est hec ymago* a (8.) *Non in solo pane vivit homo* mají pouze dvě distinkce, kázání (14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite* pak čtyři. Určitou výjimkou je text (2.) *Si fieri potest*, který sice obsahuje tři číslované body, nejsou však vyznačeny tak explicitně, jako divize u ostatních kázání:

(1.) *Pacienciam habe in me I*

Decet itaque ipsum deum omnipotentem fore patientem presertim propter tria: Primo, ut condita pie conservet, 2° ut bonos iuste coronet, 3° ut in malicia perseverantes sine querimonia et perpetue condempnet. (fol. 2r)

(2.) *Si fieri potest, quantum ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*

(Ipse etenim pater piissimus ad pacem servandam multipliciter nos instruit. Primo originali nostra institutione... 2° instituit nos ad pacem deus corporis ordinata posizione... ..pacem rumpimus, quam 3° nobis deus inprimit ex unitate cause efficientis, ex unitate cause conservantis, ex unitate dominantis, ex unitate caritatis, ex unitate spiritus atque patris...) (fol. 4v-5r)

(3.) *Pacienciam habe in me et omnia reddam tibi. Misertus autem Dominus servi illius dimisit eum et debitum dimisit illi*

In quibus verbis tanguntur tria: primo divine prudencie magnitudo, et hoc ibi: „*Pacienciam habe in me*“; 2° humane beneficencie gratitudo, cum subditur: „*Et omnia reddam tibi*“; 3° paterne indulgencie promptitudo, cum subinfertur: „*Misertus autem Dominus servi illius dimisit illum et debitum dimisit ei*“. (fol. 6r)

(4.) *Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum*

In quo quidem themate tria per ordinem breviter inculcantur. Primo divine magnificencie sublimitas, cum dicitur „*Domine*“... In quo verbo secundo inculcantur humane miserie deiectionabilitas... In quo verbo 3° tangitur consideracionis proprie calamitas... (fol. 9v-10r) – propojení se slovy thematu uvádí na konci divizí

(5.) *Surge, tolle grabatum tuum et ambula*

Ubi dominus spiritualiter hortatur ad tria, scilicet ad contricionem ibi: „*Surge*“, 2° ad confessionem ibi: „*Tolle grabatum tuum*“, 3° ad satisfaccionem ibi: „*Et ambula*“. (fol. 11r)

(6.) *Cuius est hec ymago et superscriptio*

In quibus duo tanguntur. Primo tangitur figura trinitatis rationali anima presignata, et hoc, cum dicitur „*Cuius est hec imago*“, 2° impressio typaria divinitatis in interiori homine exarata, cum dicitur „*Et superscriptio*“. (fol. 13v)

(7.) *Exiit, qui seminat, seminare semen suum*

In quibus verbis de hoc sartore tria nobis exprimuntur. Primo incarnationis misterium, quia „*Exiit*“; 2° laboris studium, quia „*Seminare*“; 3° numeris beneficium, cum concluditur „*Semen suum*“. (fol. 17v)

(8.) *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.*

In quibus verbis et factis Christi aliis multis pretermisissis duo innuuntur. Primo humilis paciencia seu pociens humilitas Christi, que per nos est imitanda, 2° mira et superexcellens scripture sacre auctoritas, que per nos est reverenter honoranda. (fol. 22r)

(9.) *Magister, quid faciendo vitam eternam possidebo*

Tria solent inpedire hominem, ne perveniat ad patriam intentam, scilicet error vie, torpor persone, odium patrie; econtra vero tria perducunt hominem ad locum peroptatum, si sequatur bonum ductorem, si

⁶⁰ Výjimkou je kázání (13.) *Tunc laus erit* s trojitou distinkcí v druhé části prothematu (NK IV G 6, fol. 49r).

paciatue vie laborem, si moveatur ad loci vel patrie amorem. Nam primum innuat aspectum, 2^m actum, 3^m affectum. Sic ergo etiam hec tria nobis proponuntur in verbis thematis pervenire volentibus ad patriam gloriosam. Primo doctor sapiens ad conducendum ibi: „*Magister*“. ... Secundo dico, quod pervenientes ad patriam gloriosam iuvat labor expediens ad ambulandum, cum in themate subditur: „*Quid faciendo*“. ... Dixi 3^o, quod pervenientes ad patriam iuvat amor atrahens ad possidendum, quod tangitur, cum additur in themate: „*Vitam eternam possidebo*“. (fol. 27v-29r)

(10.) *Querite primum regnum Dei*

In quibus verbis circa desiderium regni dei Christus tangit tria. Primum est sollicitudo invencionis ibi: „*Querite*“, secundum rectitudinem intencionis ibi: „*primum*“, 3^m celsitudo pervencionis ibi: „*regnum Dei*“. (fol. 38v)

(11.) *Ille arguet mundum de peccato*

Hunc ergo mundum arguit Spiritus sanctus de peccato, et hoc tripliciter. Primo per internam illuminationem, 2^o quoad divine scripture ewangelisationem, 3^o per divinorum iudiciorum timorem. (G: fol. 41r-41v, D: fol. 245r)

(12.) *Abiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus*

Cum autem secundum Aristotelem in Ethicorum triplex genus boni existat, scilicet delectabile, utile et honestum, secundum hoc per Apostolum ad tria hortamur. Primo ad bonum delectabile, quod est in mali abiectione, cum dicit: „*Abiciamus opera tenebrarum*“, 2^o ad bonum utile, quod est in bona operatione, cum subinfert: „*Et induamur arma lucis*“, 3^o ad bonum honestum, quod est in honesta conversatione, cum addit: „*Sicut etc.*“ (fol. 46r)

(13.) *Tunc laus erit unicuique a Deo*

In quibus verbis tria nobis innuuntur: primum opportunitas temporis ad salutem, cum dicitur: „*Tunc*“ ... 2^o laus preparatoria ad palmam, cum dicitur: „*Laus erit unicuique*“, quia tunc reddetur unicuique iuxta opera sua. ... 3^o tangitur obiectiva felicitas, per quam perducuntur ad gloriam, cum dicitur „*A Deo*“. (fol. 49v-50r)

(14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite*

Quicumque inani vexantur gloria, pedes polluant anime, quare „*Pulverem*“ etc. Quicumque divina pretermittentes humanam sectantur intelligenciam mentis sue, pedes inquinant, et ergo „*Pulverem pedum*“ etc. Et quotquot prava seduxit conversatio, gressus pedum anime incurvarunt, iccirco „*Pulverem pedum*“ etc. Similiter quicumque vanis agitantur cogitationibus, pedes fedarunt anime. Cito hunc *pulverem excutite!* Dixi primo... (fol. 50v)

Právě uvedené *divisiones thematis* bývají jednak ohlášeny na počátku druhé části kázání následující po prothematu, jednak jsou přehledně číslovány v textu, většinou opět slovy „*Dixi primo*“ etc., případně i s explicitem divize („*Tantum de primo.*“) Thema rozdělené na odpovídající počet částí je v divizi propojeno s náměty jednotlivých oddílů, které bývají vyjádřeny rýmovanými kombinacemi slov, nejčastěji substantiv a adjektiv stejného gramatického rodu. Pro sestavování takovýchto distinkcí existovaly celé příručky, jejichž materiál se dal téměř libovolně skládat. Čerpat bylo lze také ze sbírek modelových kázání, které nabízely hrubé kostry budoucích proslovů.⁶¹ Významné je zjištění, že si takovými pomůckami posloužil i Jakoubek. U tří kázání se podařilo najít

⁶¹ Richard H. ROUSE – Mary A. ROUSE, *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 49, 1974, s. 27-37; D. L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars*, s. 72-77 a passim.

předlohu jejich divizí ve sbírce *Fundamentum aureum* Mikuláše z Gorranu, nazvaného Jakoubkem v jednom případě cudně „*quidam doctorum*“. Jde o texty (5.) *Surge, tolle grabatum tuum et ambula*, (9.) *Magister, quid faciendo* a (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*.⁶²

V některých kázáních nekončí členění v prvním stupni, ale jde dále do hloubky. Subdivize mohou být rovněž pečlivě číslovány. Tak je tomu v textu (6.) *Cuius est hec ymago*: závěr divize je tu signalizován slovy „*Et hoc de primo principali*“, zatímco subdivizi ukončuje věta „*Et hoc quoad primum minus principale*“ (fol. 15r, 14v). Ve výjimečných případech se mohou i subdivize držet slov thematu,⁶³ většinou však jsou členěny ne již na slovním, nýbrž jen na obsahovém základě. Nepovinné subdivize také obvykle nesvazují tak přísná formální pravidla: tří-, čtyř- nebo i pětičetné dělení může být provedeno pouze v jediné divizi kázání a v ostatních ne, symetrie tu ustupuje potřebám výkladu. Často tak nelze zřetelně rozlišit, kde se jedná o subdivize jako součást formální kostry kázání, a kde kazatel prostě pracuje s číslováním a výčty, jaké byly v náboženské literatuře naprosto běžným prostředkem.⁶⁴

Formální analýza ukazuje Jakoubkova nejstarší kázání v jejich původním kontextu. To umožňuje dostat se od dochovaného rukopisného zápisu „proti proudu“ kázání, jak zní již klasická formulace Michela Zinka, tedy rekonstruovat podmínky jeho vzniku.⁶⁵ Domnívám se však, že chápeme-li zápis kázání jen jako jednu zastávku v procesu transmise textu, lze v úvahách postoupit i jistý kus cesty „po proudu“, tedy k jeho posluchačům. Co to znamená v případě rukopisu IV G 6? Texty nenesou žádné stopy *reportatio* (záznamu posluchačů), a v tomto smyslu nám zůstává skutečné proslovení kázání skryto.⁶⁶ Počítáme-li nicméně s tím, že do produkce textu vstupuje očekávání účinku textových prvků na příjemce a že toto očekávání zpětnou vazbou ovlivňuje

⁶² S distinkcemi uvedenými výše srov. *Fundamentum aureum omnium totius anni sermonum magistri Nicolai de Gorra ordinis predicatorum*, Parisiis 1523 (Bayerische Staatsbibliothek München, sign. P lat. 672), fol. 67vb, 52va a 2va.

⁶³ Tak *subdivisiones ad secundum* v kázání (5.) *Surge, tolle grabatum tuum* jsou přimknuty ke slovům evangelia: „*Que inquam confessio debet esse cita, ibi: 'Tolle'. Debet 2^o esse ex consciencia, quia 'grabatum'. Debet 3^o esse integra et propria, quia 'tuum'*.“ NK IV G 6, fol. 11v. Takové detailní dělení se u Mikuláše z Gorranu nečte.

⁶⁴ Např. „*Paciencie virtus ad multa nobis utilis est*“ (následuje 7 bodů); „*Remedium vero contra premissa est cogitacio circa octo*“, tamtéž, fol. 3v, 52v.

⁶⁵ „*L'amount et l'aval de la prédication*“, Michel ZINK, *La prédication en langue Romane avant 1300*, Paris 1976, s. 204. Srov. též B. M. KIENZLE, *The Sermon*, s. 174, která se snaží zavést vlastní terminologii.

⁶⁶ Reportaci chápe jako jediný prostředek výzkumu kázání „à l'aval“ Louis-Jacques BATAILLON, *Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle*, in: *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*. Ed. Geneviève Hasenohr et Jean Longère, Paris 1981, s. 197-209, zde s. 197.

podobu textu, můžeme předpokládat, že se (předjímaná) performance otiskla i do zápisu kázání.⁶⁷ Takovýto přístup jistě přímo neodhaluje, jak a jestli vůbec se kazatelský projev realizoval, nicméně je přinejmenším rekonstrukcí situace, v níž se nacházel autor textu.

Předpokládaný ohled na publikum, přizpůsobení chystaného proslovu té okolnosti, že jej budou poslouchat kolegové mistři z univerzity, je patrný z celkového rázu i z detailů kázání. Jak to sám Jakoubek vyjádřil v kázání *Ecce mulier*, vstupoval řečník na kazatelnu „*volens loqui iuxta qualitatem audiencium*“.⁶⁸ Na úvod téhož proslovu se autor vyznává z rozpaků, které v něm vyvolalo vzdělání jeho posluchačů, a popisuje, jak pečlivě si své vystoupení promýšlel.⁶⁹ To jistě patří k počátečním floskulím a topice. Avšak musíme proto popírat, že si kazatelé hovořící ke svým nejbližším spolupracovníkům, učitelům či žákům dávali záležet na formě i obsahu své řeči? Zjevně nikoliv.⁷⁰ Kázání *ad clerum* se vyznačují jasnou tematickou profilací zohledňující posluchače, věnují se tedy především mravům duchovenstva. Také forma, jak už o tom byla řeč, je pro tyto texty typická. Přesné zaměření na cílovou skupinu je i v Jakoubkových nejstarších kázáních několikrát přímo explicitní. „*Magistri et sacerdotes*“ vzhledem ke svému odpovědnému úřadu podléhají ještě přísnějším měřítkům než ostatní křesťané a je úkolem kazatele, aby jim to připomněl.⁷¹

Ačkoliv tomu tak u kázání nebývá, texty rukopisu IV G 6 patrně zachycují znění velmi podobné tomu, jaké bylo při univerzitní mši předneseno. Zápisy nepůsobí dojmem pouhých kazatelských příprav. Nenajdeme hrubě načrtnuté, nedokončené věty, neobjevují se stručné narážky na témata, jejichž plné provedení by bylo ponecháno až ústnímu projevu. Dojem do velké míry definitivního textu umocňuje i ta okolnost, že kázání k duchovenstvu bývala pronášena latinsky (na rozdíl od kázání k lidu, vedených v národním jazyce i tehdy, byla-li písemná příprava zpracována v latině).⁷² Cesta „po proudu“ kázání se tu zdá kratší než obvykle. Je to díky pečlivé kazatelově přípravě i

⁶⁷ K tzv. principu predikce *Textologie. Teorie a ediční praxe*. Red. Pavel VAŠÁK, Praha 1993, s. 27 a 70.

⁶⁸ J. SEDLÁK, *Husův pomocník III*, s. 463.

⁶⁹ „*Cogitante me, quid liceret et expediret loqui in medio docte multitudinis cleri quidve talium audiencium qualitati esset utile atque valens, dixi in corde meo: Quid ego predicabo...?*“ Tamtéž, s. 462.

⁷⁰ Tlak publika na kvalitu univerzitních kázání konstatovala J. HAMESSE, *La prédication universitaire* (1991), s. 295-299.

⁷¹ Srov. např. ukázkou z kázání (3.) *Pacienciam II* níže, s. 168.

⁷² K problematice srov. Nicole BÉRIOU, *Latin and the vernacular. Some remarks about sermons delivered on Good Friday during the Thirteenth Century*, in: *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Hg. von Volker Mertens und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1992, s. 268-284, a B. M. KIENZLE, *The Sermon*, s. 971-974.

díky tomu, že potenciální publikum v ní zanechalo svůj zpětný otisk. Týká se to i vnější stavby jeho řeči. Konstrukce thematických sermonů je v Jakoubkově homiletickém díle nejprísnejší právě v případě kázání ke kléru. Opět tu působí ohled na posluchače, stavba textu je ovlivněna jeho pragmatikou. Typická forma kázání může být vodítkem i při dalších úvahách o původu a homogenitě sbírky.

Po kodikologické stránce vykazují dochované texty značnou stejnorodost. Jak bylo výše řečeno, jsou psána jednou rukou, s jedinou výjimkou: kázání (3.) *Pacienciam II* napsal jiný písař na dva dvojlisty vložené do první složky. Nelze z toho vyvodit nic dalekosáhlejšího, než že na rukopise začali pracovat původně dva písaři, ale jeden z nich po opsání jediného kázání práci ukončil. Jím použité archy dopsal písař druhý, který pak pokračoval v opisování celého kodexu. Jinou variantou téže představy je, že hlavní písař použil čtyřlistovou složku částečně popsanou již dříve. Formální příbuznost kázání (3.) *Pacienciam II* s ostatními ale naznačuje, že nemohlo jít o složku získanou náhodně a bez souvislosti s ostatními texty určenými k opsání. Excerpta *de pace* zařazená za (2.) *Si fieri potest* mohla být vynucena právě rozhodnutím zařadit dva dvojlisty popsané jiným písařem do první složky, vyplňují totiž zbytek posledního folia levé poloviny původního kvinternu (fol. 5v).

Ze čtrnácti „nejstarších Jakoubkových“ kázání jsou jen tři označena jménem autora („*M. Jacobus de Misa*“). Jde o texty (1.) *Pacienciam habe in me I*, (5.) *Surge, tolle grabatum tuum* a (6.) *Cuius est hec ymago*. Jak ukázala vnitřní kritika pramene, najdou se dále tři kázání, která používají shodným způsobem jako pramene sbírky *Fundamentum aureum Nicolai de Gorran* (v tomto případě se jedná o čísla 5., 9. a 12.) Přestože lze namítnout, že tutéž příručku asi znalo více univerzitních mistrů, trůfám si považovat objevení společného pramene za podpůrný argument pro hypotézu, že dotyčné tři texty byly sestaveny týmž kazatelem. Kázání (5.) přitom patří k těm, jež nesou rukopisnou atribuci Jakoubkovi, zatímco dvě ostatní jsou dochována anonymně. Pokud určení autorství písařem popřejeme víry (a není přímého svědectví hovořícího proti), znamená to, že uvedení autora jména v rukopise není pravidlem a že tedy Jakoubkovi mohou příslušet i jiné texty než tři přímo takto označené. Zatímco kázání s výslovnou atribucí Jakoubkovi jsou soustředěna v první složce (třebaže text *Cuius est hec ymago* se přelévá až do složky druhé), kázání čerpající z Gorranových předloh se nacházejí rozprostřena po celém rukopise, konkrétně v první, třetí a čtvrté složce. To ukazuje, že s Jakoubkovými díly můžeme počítat průběžně v celém rukopise, že tedy nejsou shromážděna za sebou na jednom místě, nýbrž jsou proložena Husovými texty

bez zjevného zřetele na řazení podle autora. Rukopis ostatně nevznikl dodatečným svázáním samostatných sešitků, protože s výjimkou předělu mezi složkami II a III přecházejí kázání plynule na složku následující. Kritické přezkoumání sbírky tedy při daném stavu poznání nenutí popřít u některého z „nejstarších kázání“ Jakoubkovo autorství.

Dalším kritériem, podle něhož byla kázání dokonce i datována, je zastoupení formálních znaků *sermo ad clerum*. Zásadní je oslovení posluchačů, pomoci může také přítomnost prothematu a divizí. Explicitní oslovení kleriků chybí u čísla (9.) *Magister quid faciendo*; kázání však má jak prothema, tak distinkce opsané z Gorranovy sbírky, a celkovým rázem nijak nevybočuje z řady svých sousedů v rukopise. Jinak je tomu s kázáními (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum de peccato*. Ta patří do skupiny textů vybavených v úvodu mariánskou modlitbou. *Ave Maria* najdeme i u čísla (14.), zde je však integrováno poněkud odchylným způsobem. Celkový tón ani rozsah toto kázání nijak nevyčleňují z okruhu „menších“ univerzitních řečí, naopak hojné citáty z Alexandreidy a dalších básní je řadí k univerzitnímu prostředí.⁷³ Naproti tomu proslovy (10.) a (11.) nadprůměrným rozsahem a silnou tendencí ke kritice kléru vyvolávají domněnku, že byly určeny jinému, slavnostnějšímu shromáždění kléru, než byla obyčejná univerzitní mše. Netroufám si zde pomýšlet přímo na synodu, vždyť i některé velké Jakoubkovy projevy byly podle rubriky proneseny *in missa universitatis*.⁷⁴ I podle ohlasu děl z této mladší vrstvy však šlo patrně o významnější setkání univerzitní obce, než byla každotýdenní mše. Tak tomu mohlo být i v případě našich kázání (10.) a (11.). V největší míře to platí pro číslo (11.), které více než dvakrát převyšuje průměrnou délku nejstarších Jakoubkových kázání a odpovídá rozsahu běžnému u mladších kázání vydaných Sedlákem.⁷⁵ Také obsahovým vyzněním, stylem a jazykem se blíží těmto řečem, které si ve své kritičnosti ke stavu světa často

⁷³ Tentýž citát z Gualtera jako Jakoubek (NK IV G 6, fol. 51r-51v) má v univerzitním kázání *Confirmate corda vestra* IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 124. Velmi hojné jsou verše také v jeho rekomendacích, z Alexandreidy cituje např. tamtéž, s. 37, 57, 63, 72-74, 89-90.

⁷⁴ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 374. Celá problematika kázání ke kléru pražské diecéze si vyžádá další pozornost; v dosud sestavených seznamech synodních kazatelů Jakoubek nefiguruje, srov. Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Synody v pražské diecézi v letech 1349-1419*, *Československý časopis historický* 18, 1970, s. 117-146; Jaroslav KADLEC, *Mistři Karlovy univerzity jako synodální kazatelé*, in: Xenia Spunariana. Sexagenario carissimo amici, sodales, discipuli, Pragae 1988 (strojopis, nestránkováno). Přehled vydaných synodálních kázání uvádí Pavel KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2003, s. 49-50.

⁷⁵ Zatímco délka „nejstarších“ kázání se s jednou výjimkou pohybuje mezi 1300-3500 slov a průměr činí 2300 slov, skupina mladších projevů má v průměru 5200 slov s mezními hodnotami 3600-7100 slov. Pro srovnání Husova univerzitní kázání mají průměrně 3700 slov v širokém rozmezí 1500-7600 slov, což jen dokládá variabilitu žánru od krátkých kázání až po rektorské projevy.

vypůjčovaly rozhořčené výrazy Matěje z Janova. Text je navíc jako jediný zapsán v dalším rukopise. Pokud bychom chtěli na základě formálního rozboru tvořit typologické skupiny, pak by právě jmenované texty vytyčovaly směr k mladším Jakoubkovým proslovům a kázání (11.) *Ille arguet mundum* by spadalo na konec relativní chronologie.⁷⁶

Z okruhu běžného kazatelství univerzitních mší je nejspíše třeba vyřadit také kázání (2.) *Si fieri potest*, u něhož nápadně chybí formální prvky *sermones ad clerum*. Kázání postrádá úvodní oslovení, prothema i řádné divize. Přitom se však jedná, jak bylo ukázáno, o proslov ke členům univerzity a nejspíše koleje. Právě to by mohlo vysvětlovat netypickou podobu tohoto textu. Lze se domnívat, že před sebou nemáme řádné kázání během oficiální univerzitní mše, nýbrž jakousi spirituálně-morální exhortaci spíše privátního rázu. V úvahu připadá nějaká obdobná příležitost, jakou byly večerní kolace nebo kázání v kolejní kapli.⁷⁷ O kazatelské činnosti spojené s pražskými kolejemi ovšem nemáme dostatečně zřetelné doklady. Dochovaná ustanovení kolejních statut mluví o společných bohoslužbách kolegiátů, které se vesměs konaly v přidružených kaplích a kostelích (Všech svatých v případě mistrů z Karolina, Betlémské kaple u studentů Litevské koleje, sv. Štěpána ve zdi u koleje Rečkovy);⁷⁸ zdá se však, že při nich zaznívala spíše kázání k lidu než *sermones ad clerum*.⁷⁹ Ustanovení Jana Rečka, které je ovšem pozdější (1438), dokládá, že studenti měli v koleji svého kaplana, a hovoří o tom, že v rámci svého teologického vzdělávání měli poslouchat i *sermones* zkušenějších mužů.⁸⁰ Nešlo jistě o řádná kázání a můžeme se dohadovat, zda

⁷⁶ Ze skupiny čtyř kázání, kterou Jan Sedlák označil za pozdější (viz výše pozn. 31), tedy nevidím oporu pro takovou domněnku pouze u textu (9.) *Magister, quid faciēdo*.

⁷⁷ Doklady o kázáních v koleji přináší J. VERGER, *La prédication*, s. 280-281, ovšem v daleko větší míře pro koleje řeholní než světské. Uvádí také nařízení, podle něhož měli studenti z výukových důvodů připravovat *collationes* pro mše v montpelliérské koleji Saint-Germain Saint-Benoît, založené roku 1368.

⁷⁸ Ke kolejím Michal SVATOŠ in: *Dějiny Univerzity Karlovy I*, s. 42-58 a 209-213, a souhrnně TÝŽ, *Koleje jako základní články středověké struktury pražské univerzity*, Documenta Pragensia 20, 2002, s. 351-365.

⁷⁹ Statuta Hedvičiny koleje nařizují doslova: „Item quod diebus dominicis et Christi festivitibus sermones populares audiant.“ Celina ZAWODZIŃSKA, *Kolegium królowej Jadwigi przy Uniwersytecie Karola w Pradze i jego pierwszy statut*, in: *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 56. *Prace historyczne* 9, Kraków 1962, s. 19-38, zde s. 34.

⁸⁰ „...lecciones doctorum vel periciorum sermones attentius audiant“, Michal SVATOŠ, *Jan Reček a jeho písemná pozůstalost v archivu pražské university*, AUC-HUCP 14, 1974, s. 121-160, zde s. 149. Pozdní doklad ve statutech vzniklých po polovině 16. století hovoří o tom, že kolegiáti mají číst a poslouchat kázání: „Omnes collegae libenter legant et audiant apostolicas conciones et diebus festis adsint ecclesiastico ministerio Christianisque precibus“, Karel BĚRÁNEK, *Statuta koleje Rečkovy z 16. století*, Miscellanea ORST 9, 1992, s. 43-60, zde s. 47. Důraz na výchovu studentů ke kazatelství klade i zakládací listina Loudovy koleje z roku 1451, viz Michal SVATOŠ, *Listiny k počátkům koleje Matyáše Loudy z Chlumčan*, AUC-HUCP 17, 1977, fasc. 1, s. 71-96, zde s. 86-87.

při podobné příležitosti nezaznívaly i výklady typu (2.) *Si fieri potest* – pohybujeme se však ve sféře domněnek.⁸¹

Svým charakterem se text (2.) *Si fieri potest* podobá náboženské řeči, připojené jako appendix ke kázání (7.) *Exiit, qui seminat*. Po závěrečném amen tu následuje další rozprava, uvozená slovy „*Si autem vis addere magis, tunc adde, quod sequitur*.“ (fol. 20r-21v). Nemá sice vnější znaky kázání, je nicméně rozdělena do tří číslovaných částí a obsahuje narážky na duchovní stav adresátů.⁸² Podobný dodatek má i kázání (11.) *Ille arguet*, ovšem nikoliv v rukopise IV G 6, nýbrž ve svém druhém zápise v kapitulním kodexu D 19 (fol. 250v-251v). Obě znění se jinak liší pouze v málo významných textových variantách, nicméně appendix nadepsaný „*Breviter super eadem, Ille arguet mundum de peccato et de iusticia et de iudicio*“ má pouze kapitulní kodex. Je zřejmé, že z hlediska rukopisného zachycení se jedná o nepovinný prvek. Vráťme-li se k atypickému textu (2.) *Si fieri potest* s otázkou, proč se objevuje v jinak poměrně sevřeném souboru thematických *sermones ad clerum*, mohou nám oba dodatky poskytnout jednu z možných odpovědí. Ta poukazuje k intencím písaře rukopisu. Každé kázání nabývalo nových funkcí i v komunikaci s uživatelem, který pracoval na jeho písemném zachycení. Jeho cílem asi nebylo zaznamenat kázání přesně tak, jak oslovovala univerzitní posluchače. Rukopis měl sloužit koneckonců ke čtení (snad ke kontemplaci) a pro jeho tvůrce bylo zajímavé vložit do něj i dodatky k výkladům na dané téma, ať už byl jejich původ jakýkoliv. Pak je zcela pochopitelné, že se vedle nich může objevit kázání, které asi nebylo předneseno během univerzitní mše, spadá ale nějakým způsobem do praktické pobožnosti členů akademické obce.

Tato úvaha ale vyvolává další otázku. Jestliže připustíme zájem současníků o zbožné čtivo, není možné, že by všechna kázání byla sepsána pouze za tímto účelem a nebyla nikdy pronesena? Klidná, „literární“ forma jejich písemného dochování by takové představě nahrávala. Právě v prostředí univerzity připadá velmi silně v úvahu též možnost, že se jedná jen o stylistická cvičení budoucího kazatele bez praktické realizace. Jestli kázání byla skládána jako „*prédication dans un fauteuil*“, je těžko

⁸¹ Jasná konečně není ani Jakoubkova příslušnost k některému z pražských kolejních domů, viz B. ZILYNSKÁ, *Jakoubek ze Stříbra a dobová církevní správa*, s. 14.

⁸² Např. „*Hec solerter perpendentes, fratres, ab ea caveamus, ne verbum Dei, quod aliis predicamus et per nos frequenter legimus, in nobis suffocetur*.“ NK IV G 6, fol. 20v. Také závěr připomíná jiná kázání („...*ad quam nos perducatur!*“), není však připojeno obligátní *amen*.

vyvrátit či potvrdit.⁸³ U rukopisu, v němž jsou zapsána, však můžeme použití „v lenošce“ předpokládat. Nasvědčují tomu krom uvedených dodatků i různá naučná excerpta (fol. 5v, 60r-62v). Zároveň však nelze vyloučit ani dokumentační funkci, kterou navrhoval Sedlák, neboť rukopis vznikl velmi pravděpodobně ještě za Jakoubkova (ne však za Husova) života a dost možná ještě před vypuknutím husitských válek – každopádně poměrně brzy po vzniku zapsaných textů. Vzhledem ke skladbě dochovaných i nedochovaných textů rukopisu IV G 6 asi nechybíme, budeme-li klást jeho vznik do nejtěsnější blízkosti reformní univerzitní skupiny. V úvahu přichází také funkce předloh pro případná další kázání ke kléru nebo zásobnice kazatelských motivů a postupů.⁸⁴ Tomu by nasvědčovala zmíněná instrukce uvádějící dodatek ke kázání (7.) *Exiit, qui seminat*: „Chceš-li dodat více, tak přidej následující.“ V každém případě zde máme co dělat se *sermons rédigés*, nikoli *sermons reportés*.⁸⁵

Kázání jsou zapsána v úplné literární formě, nikoliv v podobě schematických příprav na jedné straně, ani poznámek přítomných studentů na straně druhé. V úvahu připadá redakce kazatelem po pronesení kázání na základě zápisků posluchačů, jak je to západoevropskými paralelami mnohokrát dosvědčeno,⁸⁶ spíše se ale přikláním k úplnému vypracování řeči kazatelem před jejím proslovením. Potíž je, že právě v případě univerzitních kázání a promluv ke kléru je velice dobře možné, že řeč byla pronesena v této literární formě, tj. latinsky, s úplnými citacemi autorit a odkazy na jejich původ, s verši atd.⁸⁷ Dobrat se dynamiky performance a rozdílů mezi pronesenou řečí a písemným zachycením není v tomto případě snadné a nezbyvá než předpokládat, že nebyly velké.

Hledáme-li záchytné body pro zodpovězení otázky, zda kázání byla reálně pronesena, dostáváme se do oblasti domněnek a hypotéz. Jistým vodítkem by snad mohly být četné apostrofy formulované v plurálu a jasně vymezující publikum.⁸⁸

⁸³ Jde o další často používanou formulaci M. ZINKA, *La prédication*, s. 478. B. M. KIENZLE, *The Sermon*, s. 966, vystihuje situaci, když tvrdí, že sice někdy lze doložit, že kázání nebylo v dochované podobě prosloveno, avšak nikdy nelze s jistotou dokázat, že proneseno bylo.

⁸⁴ Tak to předpokládá Anežka Vidmanová pro rukopis NK X C 3, viz IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 230.

⁸⁵ Srov. Louis-Jacques BATAILLON, *Sermons rédigés, sermons reportés (XIII^e siècle)*, *Medioevo e rinascimento* 3, 1989, s. 69-86. V pařížském prostředí, zcela naopak, než je tomu v Praze, zase drtivě převažují *reportationes* univerzitních kázání. J. HAMESSE, *La prédication universitaire* (1995), s. 52.

⁸⁶ Srov. J. HAMESSE, *La prédication universitaire* (1995), s. 70. Právě kázání literárního charakteru a zejména jejich ucelené série měly větší naději na dochování, srov. tamtéž, s. 67 a 75.

⁸⁷ Srov. F. ŠMAHEL, *Psané a mluvené slovo ve službách rané české reformace*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 215-230, zde s. 219.

⁸⁸ Srov. B. M. KIENZLE, *The Sermon*, s. 152 a 966.

Významnějším indikátorem jsou časové narážky, a to nikoliv na aktuální dění, nýbrž na konkrétní liturgický čas. Nejedná se jistě o důkaz, přesto tato místa působí dojmem, že kázání vznikalo v těsné vazbě se svátkem, na který se odvolává. Celkem se setkáváme se třemi typy takových narážek. Předně je to označení thematu jako „dnešní“ perikopy.⁸⁹ Dalším případem je odkaz k příslušné homilii Augustina nebo Řehoře, opět slovem *hodierna*.⁹⁰ Konečně se objeví připomínka postního času („*presens tempus sacratum*“) v kázáních (5.) *Surge, tolle* (pátek suchých dnů postních) a (7.) *Exiit, qui seminat* (neděle *Sexagesima*) a odkaz na advent a Vánoce v kázání (13.) *Tunc laus erit* (čtvrtá adventní neděle).⁹¹

Také pokus o přesnější datování nemůže být než hypotetický. Vychází právě z domněnky, že u kázání existuje vazba na liturgický rok, tj. že lze jednotlivé kusy datovat podle jejich thematu (perikopy). Takto se často podaří zařadit postilové cykly *per circulum anni*, v našem případě musíme alespoň předpokládat, že sbírka je do potřebné míry celistvá, čímž se dostáváme ještě dále na nejistou půdu. Základní rozmezí stanovuje domněnka, že kázání rukopisu IV G 6 vzhledem ke své formě a rozsahu vývojově předcházejí bohatším, rozsáhlejším, propracovanějším a zpolitizovanějším promluvám ke kléru z roku 1408 a následujících. Komparativní formální rozbor tomu nasvědčuje, ovšem je třeba mít na paměti, že se jedná o vymezení typologické a že jeho vazba k absolutnímu datování není nijak potvrzena. Podobně hypotetickou povahu má i datum *post quem*, jímž je Jakoubkova ordinace v roce 1402: pokud by šlo o univerzitní cvičení, zvláště jen o písemné práce, nebylo by kněžského svěcení třeba.

Pokusme se nicméně s pomocí liturgického kalendáře stanovit možná data. Thema *Pacienciam habe in me* se ve sbírce objevuje dvakrát, což předpokládá její přednes alespoň ve dvou letech.⁹² Dvakrát přichází také kázání na třetí neděli po Zjevení Páně, a

⁸⁹ „*Pacienciam habe in me*“, *scribitur Mt XVIII^o et in officio legitur misse hodiernae*“, NK IV G 6, fol. 1r; „*Et in hodierna epistula dicitur...*“, fol. 5r; „*Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum*“, *scribitur Mt VIII^o et in currentis dominice evangelio*“, fol. 7v; „*Tres partes Dominus predicationis sue in ewangelio hodierno asserit deperisse*“, fol. 18v.

⁹⁰ „...*ut dicit beatus Augustinus in hodierna omelia*“, tamtéž, fol. 8v; „*unde Gregorius in omelia hodierna*“, fol. 21r. Druhý příklad ovšem pochází z appendixu kázání (7.) *Exiit*, což by mělo vést k opatrnosti v závěrech.

⁹¹ „...*presertim hoc sacratio in tempore, quod nobis sancta mater ecclesia instituit pro tempore penitendi*“, tamtéž, fol. 12v; „*Nostra mater ecclesia sancta nos hoc tempore precipue dirigit ad laborem... Ideo hodie octo dies incitabamur vineam cordis nostri colere, ut in eo vinum cresceret divine caritatis. Hodie incitatur agrum cordis nostri exarare...*“, fol. 17r; „*Itaque si pura mentis intencione adventum domini nostri Ihesu Christi celebraverimus, si denique natalem eiusdem sincere postulabimus, tunc laus erit unicuique a Deo*“, fol. 49r.

⁹² Že univerzitní kázání z jednoho rukopisu mohou patřit do více let, uvádí i J. HAMESSE, *La prédication universitaire* (1991), s. 295.

to jak evangelium (*Domine, non sum dignus*), tak epištola (*Si fieri potest*). Ve sledovaném období ale byly jen jedenkrát dva po sobě následující roky se třetí nedělí po Zjevení. V letech 1402, 1404 a 1407 přišly Velikonoce tak brzy, že před *Septuagesimou* byly jen dvě neděle. Hledanými roky jsou tedy léta 1405-1406.

Formálním rozbořem nejstarších kázání Jakoubka ze Stříbra a za pomoci propojení medievistických postupů s teorií textu jsem se snažil rozšířit možnosti využití tohoto typu pramene. Chápání středověkých kazatelských výtvorů jako celistvých útvarů s vlastní výpovědní hodnotou závislou na jejich aktuální funkci ve společnosti, resp. v prostředí vymezeném jinými texty, umožňuje využít jejich potenciál pro historické bádání. Můžeme tak proniknout za doslovné znění dochovaného zápisu, k procesu vzniku a šíření kázání. Převážně formální analýzou se podařilo nejen strukturovat soubor nejstarších Jakoubkových děl, ale také stanovit prostředí, do něhož kázání patří, publikum, kterému byla určena, a funkci jejich písemného záznamu. Dalším krokem musí být rozbor obsahu, zamýšleného sdělení a vztahů k nejruznějším dalším textům, na něž to které kázání jakýmkoliv způsobem navazovalo.

Prameny, citáty a jejich funkce

Nejméně od druhé poloviny 19. století si je husitologické bádání vědomo, že díla Jana Husa a jeho kolegů vznikala v nejtěsnějším kontaktu s jinými filosofickými a teologickými texty středověku. Johann Loserth otevřel roku 1884 svou knihou *Hus und Wiclif*, v níž dokazoval úplnou závislost Husových spisů na Viklefovi, debatu trvající dodnes.⁹³ Historikové stále znovu poměřovali podíl dvou hlavních zdrojů husitského učení, Jana Viklefa na jedné straně a českého reformního hnutí, zejména Milíče a Matěje z Janova na straně druhé. Jak Viklef, tak především Janov měli značný vliv na formování názorů Jakoubka ze Stříbra.⁹⁴ Dnes v medievistice již nikdo nepracuje s moderní představou spisovatelské originality jako s měřítkem vhodným pro středověké texty. Přesto jsou citáty v traktátové a kazatelské literatuře považovány za svého druhu „nutné zlo“. Při historické práci se zpravidla jednoduše přeskočí a vlastní přínos studovaného autora se hledá v textu mezi nimi, tedy v textu, který často není ničím více než průvodním slovem nebo „oslím můstkem“. Domnívám se, že takový přístup není danému typu pramene přiměřený a nemůže vystihnout jeho povahu. Právě prameny a citáty považuji za signifikantní i pro nejstarší kázání Jakoubka ze Stříbra – pro jejich autora i prostředí, do něhož patří nebo původně patřila.

Textové prameny kázání lze rozlišit do několika skupin. Předně jsou to hlášené citáty, výslovně uvedené jako přejímky z autoritativních textů. Nejhojnější zastoupení přirozeně mají citáty z Bible. Ty jsou natolik běžným prvkem každého (a nejen

⁹³ Z posledních závažnějších příspěvků srov. František ŠMAHEL, *Wyclif's Fortune in Hussite Bohemia*, in: Týž, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 28)*, Leiden – Boston 2007, s. 467-489 (nové vydání studie z roku 1970); David R. HOLETON, *Wyclif's Bohemian Fate. A Reflection on the Contextualization of Wyclif in Bohemia*, *Communio viatorum* 32, 1989, s. 209-222; Alexander PATSCHOVSKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*. Hg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse III/179*), Göttingen 1989, s. 370-399; Vilém HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Red. Miloš Drda, František J. Holeček a Zdeněk Vybíral (= *Husitský Tábor, suppl. 1*), Tábor 2001, s. 129-154.

⁹⁴ O Jakoubkově vztahu k Viklefovi svědčí např. *Mistra Jakoubka ze Stříbra Překlad Viklefova Dialogu*. Ed. Milan SVOBODA (= *Sbírka pramenů ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku I/II/7*), Praha 1909 či *Defensio Decalogi*, in: J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 316-328 (srov. tamtéž, s. 313-314); textově čerpal z Viklefa v traktátu *Magne sanctitatis ille vir*, in: J. SEDLÁK, *Husův pomocník III*, s. 449-462. O shodách a rozdílech Jakoubkova a Viklefova učení o eucharistii P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 79-121 s edicí traktátu *De remanencia panis* na s. 319-350, k otázce zpovědi srov. Pavel KOLÁŘ, *K Jakoubkovu „Tractatulus de confessione“*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*, s. 153-170. O vlivu Matěje z Janova Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, *Český časopis historický* 11, 1905, s. 22-37, Jan SEDLÁK, *Husův pomocník I-IV*, passim, a P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 77-78, 295-299 aj.

teologického) středověkého literárního díla, že je můžeme prozatím ponechat stranou.⁹⁵ Vedle nich však nalezneme množství citovaných nebiblických autorů. Podobně jako prothemata a divize jsou i citáty explicitně vyznačeny. Platí to ovšem jen pro některé z nich. Zdá se, že odvolání na určité autory proslav zdobilo a jejich uvedení mělo poukázat na kazatelovu sečtělou, zatímco o přejímkách z recentních příruček nemusel nikdo vědět. Obvyklé svody výroků (*Decretum, Glossa*) jsou používány většinou mlčky, což platí i o kazatelských kompendiích.

Celkem je v Jakoubkových nejstarších kázáních jmenováno 23 křesťanských autorů od pozdní antiky a patristiky po 13. století,⁹⁶ osm pohanských autorů antických⁹⁷ a k tomu tři středověcí básníci jmenovitě (Alanus ab Insulis, Gualterus de Castellione a Johannes de Hauvilla – ten jen prostřednictvím názvu své básně *Architrenius*) a množství dalších veršů anonymně. Následující přehled uvádí autory citátů tak, jak jsou uvedeni v rukopise, tj. bez ohledu na to, jestli podle dnešních poznatků atribuce souhlasí, i bez ohledu na fakt, že mnohé citáty jsou převzaty z druhé ruky. Pod písmenem *a.* jsou u každého kázání uvedeni jmenovaní křesťanští spisovatelé, pod písmenem *b.* autoři antičtí a básníci.

(1.) *Pacienciam habe in me I*

- a. Cyprianus, Gregorius, Chrysostomus, Augustinus, Bonaventura
- b. Platon, Prudentius, Valerius Maximus, *poeta*

(2.) *Si fieri potest*

- a. Augustinus, Bernardus

(3.) *Pacienciam habe in me II*

- a. Bernardus, Augustinus, Gregorius, Origenes, Remigius, Albertus, Ambrosius

(4.) *Domine, non sum dignus*

- a. Boëthius, Augustinus, Innocentius
- b. *poeta*

(5.) *Surge, tolle grabatum tuum*

- a. Augustinus, Glossa ordinaria, Gregorius, Ambrosius, Chrysostomus
- b. Alanus ab Insulis, Ovidius, *quidam sic loquitur*

(6.) *Cuius est hec ymago*

- a. Glossa, Chrysostomus, Innocentius, Bernardus, Albertus, Gregorius, Augustinus, Cyprianus, Honorius, Boëthius, *secundum doctores*
- b. Aristoteles, *poeta*

(7.) *Exiit, qui seminat*

- a. Beda, Hieronymus, Bernardus, Glossa, Petrus Ravenensis, Gregorius

(8.) *Non in solo pane vivit homo*

⁹⁵ Jistěže i ony mají v textu kázání svou funkci, které se budeme věnovat v následující kapitole.

⁹⁶ Albertus, Ambrosius, Anselmus, Augustinus, Beda, Bernardus, Boëthius, Bonaventura, Cassiodorus, Cyprianus, Gregorius, Hieronymus, Honorius, Isidorus, Johannes Gualensis, Johannes Saresberiensis (*Policraticus*), Chrysostomus, Innocentius, Origenes, Petrus Comestor (*Magister Historiarum*), Petrus Ravenensis, Prudentius, Remigius.

⁹⁷ Aristoteles, Cato, Cicero (*Tullius*), Claudius, Iuvenalis, Ovidius, Platon, Valerius Maximus.

- a. Petrus Comestor (*Magister Historiarum*), Augustinus, *ut tradunt doctores*
 (9.) *Magister, quid faciendo*
 a. Augustinus, Boëthius, *quidam (doctorum) ita scribit*
 b. Aristoteles (*Philosophus*), Ovidius, *wlgatum proverbium*
 (10.) *Querite primum regnum Dei*
 a. Gregorius, Augustinus, Glossa, Anselmus, *communiter secundum doctores*
 b. Aristoteles (*Philosophus*)
 (11.) *Ille arguet mundum de peccato*
 a. Gregorius, Augustinus
 (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*
 a. Johannes Guallensis, Augustinus, Johannes Saresberiensis (*Policraticus*), Gregorius
 b. *Commentator primo Ethicorum*, Aristoteles, Iuvenalis, Ovidius, *metrista*
 (13.) *Tunc laus erit unicuique a Deo*
 a. Gregorius, Augustinus
 b. Cato, Cicero (*Tullius*), Iuvenalis
 (14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite*
 a. Ambrosius, Beda, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Chrysostomus, Isidorus, Cassiodorus
 b. Johannes de Hauvilla (*Architrenius*), Gualterus de Castellione, Alanus ab Insulis, Ovidius, Claudius

Ze seznamu zdrojů, které Jakoubek uvádí, jistě nelze vyvozovat nic převratného. Univerzitně školení autoři se odvolávali na antiku a školskou četbu i v kázáních k lidu a např. Aristoteles byl patrně na kazatelně jako doma. Přesto ale ostentativní způsob citací, často i včetně čísla kapitoly,⁹⁸ napovídá, že vedle věcné náplně rozhodoval o použití citátu i zřetel na vnější efekt. To platí zejména pro verše. Některá kázání, jako třeba (14.) *Pulverem pedum*, jsou jimi přímo prošípaná. V tomto směru je výběr autorit ovlivněn univerzitou. Vedle antiky a patristiky defiluje rukopisem i odborná literatura z různých oborů: etika (Aristoteles), přírodní vědy (Albertus *De mineralibus*), biblická dějprava (Petra Comestora *Historia scholastica*). Objeví se i ohlasy některých dalších věd, jako je medicína, astronomie či filosofie jazyka, jsou však většinou iniciovány Biblií nebo převzaty z církevních Otců.⁹⁹ Na účet univerzitního prostředí jistě

⁹⁸ Např. „*Ambrosius libro V^o super Lucam capitulo 6^o*“, „*Bonaventura libro 3^o De profectibus, capitulo de paciencia*“ (NK IV G 6, fol. 3v); „*Ambrosius libro I^o De officiis, capitulo VII^o*“ (fol. 7r); „*Innocencius in tractatu De contemptu mundi, capitulo primo*“ (fol. 13r); „*secundum beatum Augustinum 2^o De doctrina christiana, epistula 3^a*“ (fol. 23r); „*ut tradit Johannes Walensis in Summa collacionum seu in Communiloquio, parte prima, distinctione IX^a*“ (fol. 45v). Naproti tomu se objeví i vágní citace typu „*Johannes Crisostomus in quodam sermone*“ (fol. 11r) a dokonce i údaje naprosto nic neříkající (např. „*ut tradunt doctores*“, fol. 21v, nebo „*quidam ita scribit*“, fol. 27r).

⁹⁹ „*Hic nempe de celo magnus advenit medicus, quia per totum mundum magnus iacebat egrotus, ut ait beatus Augustinus.*“ NK IV G 6, fol. 11r, cf. Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scripturis* 175,1 (PL 38, 945) Na díla vydaná v *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1844sq., dále odkazují zkratkou PL s číslem svazku a sloupce. Spisy z řady *Corpus Christianorum. Series Latina* cituji podle databáze Cetedoc 5.0, ke zkratce CCSL uvádím číslo svazku. – „*Oriones quippe suo cursu naturali tempore hiemali oriuntur suoque ortu tempestates excitant, maria terrasque turbant,*“ fol. 44v, cf. Job 9,9 a Gregorius, *Moralia* 11,14 (PL 75, 866). – „*Denominacio autem est participacio rei et nominis, unde si habemus rem nominis et ipsum nomen, tunc a Christo denominamur christiani. Si autem solum nomen habemus, non denominamur, sed nominamur,*“ fol. 15r.

můžeme připsat i jednu vagantskou strofu, kterou Jakoubek cituje v kázání (9.) *Magister, quid faciendo*.¹⁰⁰

Původním kontextem můžeme vysvětlit i některé rysy kázání, které v celku Jakoubkovy tvorby působí mírné rozpaky. Týká se to právě veršů a antických citátů. Jejich nezvykle hojné užití je způsobeno nejen nezralostí autora, který se teprve měl dopracovat k zavržení světské vzdělanosti,¹⁰¹ ale i univerzitním prostředím a publikem, jež takové ozdoby zřejmě očekávalo. Ostatně Jakoubkova již proslavená amúzičnost nebyla nějakou intelektuálskou pózou, nýbrž zásadou založenou na prioritě křesťanského postoje ke světu. V kázání (9.) *Magister, quid faciendo* Jakoubek kritizuje mistry, kteří si libují v klamech básníků a otročí jim jako pošetilým nevěstkám.¹⁰² V tomtéž kázání, jen o půldruhé stránky dříve (fol. 27v), cituje z Ovidiových Proměn. Je to jeho domnělá názorová obojakost? Sotva. Jako na jiných místech, Jakoubek i zde rozlišuje věci podle jejich finálního účelu. To, co je zavrženíhodné, slouží-li to marnivosti, je žádoucí, užívá-li se toho *propter Deum*. Tak je tomu s antickou moudrostí a líbivými slovy básníků, ale koneckonců se vším, a je to tento Jakoubkův ohled na okolnosti, který působí při zběžném pohledu na jeho teologii jako lavírování či politikaření. Jestliže světská školní četba působila v univerzitních kázáních jako ten pravý prostředek, jak upoutat mysl kolegů a přivést ji ke zbožnému rozjímání, bylo její využití i pro Jakoubka zcela přijatelné – ovšem právě jen pod touto podmínkou.

Citáty z patristiky ovšem mají poněkud odlišnou funkci než antická moudrost. Zatímco pohanští myslitelé a básníci posloužili Jakoubkovi v drtivé většině přece jen jako ozdoba, ze spisů církevních Otců čerpal vlastní teologickou nebo moralistní náplň svých kázání. Pečlivě vystavěnou formální kostru bylo třeba nějak vyplnit a patristika tu nabízela bohatou zásobnici. Někdy Jakoubek i z křesťanských spisovatelů použil jen

¹⁰⁰ „Rogo: *Quis in igne positus igne non uratur / per spinasque volutus ipsis non figatur? / Et quis morans Florenciis / castus habeatur, / ubi Venus avida digito venatur? // Ita dicit quidam vagus et potest competenter responderi, quod nullus.*“ Tamtéž, fol. 28r. Srov. *Confessio Archipoetae* 29-23.

¹⁰¹ Tak uvažoval J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 365 pozn. 1, a Jana NECHUTOVÁ, *Povědomí antiky u M. J. Husa a v husitství*, in: *Antika a česká kultura*. Red. Ladislav Varcl, Praha 1978, s. 141-156, zde s. 153.

¹⁰² „Augustinus in principio *Retractacionum* inquit: ‚Plures magistri esse cupiunt [cf. Jac 3,1], qui diversa atque adversa inter se sentiunt; qui vero unum atque idem docent, ab unius veri magistri magisterio non recedunt‘ [PL 32, 585]. Est inquam Christus veritas, que sola nedum sciri, sed et doceri debet. Non sic autem faciunt illi, qui pretermittentes veritatem Scripture catholice in varia prodeunt figmenta poetarum scevisque meretriculis famulantur. Quos contra invehit apostolus: ‚A veritate quidem homines auditum avertent, ad fabulas autem convertentur‘ [2 Tm 4,4]. Et det Deus, ut non turpis lucri gracia mendacia, lites et iurgia in membris Christi seminarent atque simpliciores de ovibus crucifixi domini scandalisare, seducere et decipere pertimescerent! Redirent tales ad cor suum veritate catholica defensata, ut sic dominus Ihesus dignaretur eis esse vita, et confidenter diceret unusquisque ipsorum cum Apostolo: ‚Vivo ego iam non ego, sed vivit in me Christus‘ [Gal 2,20].“ NK IV G 6, fol. 28r-28v. Srov. stejné místo z Augustina tamtéž, fol. 51v.

krátký výstižný úryvek na způsob maximy. U takovýchto odkazů lze nejspíše pomýšlet na jejich převzetí z nějakého florilegia nebo jiné tematicky řazené sbírky mudrosloví. Častěji si však kazatel z patristiky posloužil obsáhlejším odstavcem. Ani výjimečně dlouhé citace, pocházejí-li z pera některého respektovaného učitele církve, Jakoubek nezatajuje a uvádí je jako citát nejen na jejich začátku, ale v případě potřeby i na konci, většinou slovy „*Hec ille*“ nebo opakováním autorova jména („*Hec Augustinus*“). Přisvojením si patristického dědictví by kazatel patrně nic nezískal. Upozornění na konci rozsáhlejších citací, že až potud šlo o slova nějakého renomovaného doktora, má zřejmě za cíl potvrdit správnost názorů pronášených z kazatelny. Výkladu, na němž se kdysi podílel Duch svatý, by kazatel předstíranou originalitou jen uškodil.

Rozsah výpůjček z patristiky můžeme dokumentovat na příkladu kázání (6.) *Cuius est hec ymago*. Toto dílko je ve srovnání s ostatními nadprůměrně dlouhé, čítá něco kolem 3500 slov, z toho však Jakoubek označuje více než třetinu jako slova církevních spisovatelů. Připočteme-li biblické úryvky, zbývá jen něco málo přes polovinu textu, který není přímo označen jako přejatý. Jak uvidíme dále, ani takové pasáže navíc nemusejí být Jakoubkovy. Některé přejímky mají skutečně překvapivé rozměry. Extrémem je celostránková citace z Honoria Augustodunenského, která čítá na 360 slov. Jediný souvislý a řádně označený citát tak zaujímá plnou desetinu celého kázání. Důvodem pro tak rozsáhlou výpůjčku je patrně její reformní tendence, lépe řečeno mravně kritický osten, obracející se postupně proti všem společenským stavům. Úryvek je uveden slovy: „*Nam prohdolor non est aliquis status, in quo diabolus sedem suam non posuerit et ymaginem non impresserit, testante Honorio in tractatu De prescencia dei: „Veni, inquit, ad supercilium montis, ut cuncta edificia possis conspiciere dampnate civitatis...“*“¹⁰³ Následuje podrobný výčet nepravostí ve všech světských i duchovních stavech od pánů po kmány; konečného „*Hec ille*“ se čtenář dočká teprve na následující stránce.

Z děl církevních Otců dokázal Jakoubek sestavit bezmála celé kázání. Za příklad poslouží první subdivize *ad primum* v uvedeném proslovu (6.) *Cuius est hec ymago*. Autorský text tu tvoří jen nezbytné minimum, zbytek je složen z pseudoaugustinian. Hned na začátku se Jakoubek odvolává na spisek *De fide ad Petrum*, přičítaný tehdy Augustinovi.¹⁰⁴ Následující dlouhá citace je šikovně uvedena jen jménem hipponského

¹⁰³ NK IV G 6, fol. 16r. Srov. Honorius Augustodunensis, *Inevitabile sive De praedestinatione et libero arbitrio dialogus* (PL 172, 1220-1221).

¹⁰⁴ Srov. *Clavis patrum Latinorum*. Ed. Eligius DEKKERS, 3. vyd., Steenbrugis 1995, s. 276, č. 826.

biskupa, takže další citát („*Augustinus De spiritu et anima*“) se zdá rozmnožovat paletu augustinovských zdrojů. Ve skutečnosti pochází z *De spiritu et anima* i předchozí úryvek, stejně jako citát poslední. Ten již jen uvozuje resumé subdivize („*Ecce, qualiter...*“), která pak spěje rychle k závěru:¹⁰⁵

Prima dignitas est ex dono creacionis, eo quod anima ex consilio sancte Trinitatis est creata, ut eius in se teneret ymaginem, de quo Gen. 1^o: *Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram*.¹⁰⁶ Hoc verbum pertractans beatus Augustinus in libro De fide ad Petrum dicit: „Si, inquam, in illa natura Patris et Filii et Spiritus sancti tantum esset una persona, non diceretur *faciamus*‘. Et si non esset una Patris et Filii et Spiritus sancti essentia, non diceretur *ad ymaginem et similitudinem*‘. Cum enim dicit *ad ymaginem et similitudinem*‘, ostendit unam esse naturam. Cum autem dicit *nostram*‘, ostendit unum esse Deum et tres esse personas.“¹⁰⁷ Ex hoc patet, quod spiritus humanus est ad ymaginem Dei creatus, nam Augustinus: „Tanta humane condicionis dignitas esse dinoscitur, ut non solum iubentis sermone sicut alia VI dierum opera, sed consilio sancte Trinitatis et opere divine maiestatis creatus sit homo, ut ex prime condicionis sue honore intelligeret, quantum deberet suo conditori, dum tantum in condizione morum privilegium prestituit ei conditor, ut tanto ardentius amaret conditorem, quanto mirabilius se conditum intelligeret. *Faciamus*‘, inquit, *hominem ad ymaginem et similitudinem nostram*‘, non ad hoc solum, ut sancte trinitatis consilio sic ab excellencia conditoris conditus est, sed quod ad ymaginem et similitudinem suam ipse creator omnium eum creavit. Que ymago diligencius ex interioris hominis nobilitate considerata est. Primo siquidem, ut sicuti Deus unus est per ubique totus et omnia vivificans, movens et gubernans, sicut Apostolus confirmat, quod *in eo vivimus, movemur et sumus*‘;¹⁰⁸ sic anima in suo core tota viget vivificans, illud movens et gubernans. Neque enim in maioribus sui corporis membris maior et in minoribus minor, sed in minimis tota est et in maximis tota. Et hec ymago omnipotentis Dei, quam anima in se quasi quendam trinitatis habet similitudinem. Primo, sicut Deus est, vivit et sapit, ita et anima secundum suum modum est, vivit et sapit.“ Hec Augustinus.¹⁰⁹

Nam sicut Deus est unus in essentia et tres in personis, sic anima (seu spiritus rationalis) est una in essentia et tres in personis, scilicet in memoria, intelligencia et voluntate. Per memoriam tenet ymaginem Patris, Filii per intelligenciam, Spiritus sancti per voluntatem. Unde Augustinus De spiritu et anima: „Nam sicut ex Patre gignitur Filius et ex Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, ita ex intellectu gignitur voluntas. Et tunc ex hiis duobus procedit memoria,“ sicut dicit ipse. Sed quidam doctor putat textum esse corruptum et deberet dici: „Sicut ex memoria gignitur intellectus et ex utrisque procedit voluntas.“ „Nec enim anima perfecta potest esse sine hiis tribus, nec horum trium aliud sine aliis duobus integris constat quantum ad suam beatitudinem.“ Et sequitur: „Et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus non enim dii, sed unus est deus et tres persone, ita intellectus anima, voluntas anima, memoria anima non tantum tres anime in uno corpore, sed anima una et tres vires, atque in hiis tribus divinam ymaginem gerit mirabiliter in sui natura noster interior homo. Ex hiis quasi excellencioribus viribus anime iubetur diligere conditorem, ut in quantum intelligitur, diligatur, et in quantum diligitur, in memoria habeatur. Nec sufficit solum de eo intellectus, nisi fiat in amore eius voluntas; ymmo nec hec duo sufficiunt, nisi memoria addatur, quod semper in mente intelligentis et diligentis maneat Deus. Ut sicut nullum potest esse momentum, quo homo non utatur Deo et bonitate eius et misericordia, ita et nullum sit momentum, quo presentem eum non habeat in memoria. Et ideo mihi iuste videtur dictum interiorem hominem esse ymaginem Dei.“ Hec ille.¹¹⁰

Et exhinc ex dono creacionis maxime dignitatis figuratus est homo, de qua dignitate loquitur Augustinus dicens: „Tanta humane condicionis dignitas est, ut nullum bonum preter summum sibi sufficere possit,“¹¹¹ et nisi deum capiat, semper misera erit. Ecce, qualiter ymago anime quoad creacionem digna est, quia consilio sancte trinitatis est creata, ut eius teneret ymaginem et esset sui capax per naturalem potenciam. Et hoc quoad primum minus principale.

¹⁰⁵ NK IV G 6, fol. 13v-14v. Pseudoaugustinovské citáty jsou vyznačeny podtržením, biblické verše kurzivou.

¹⁰⁶ Gn 1,26

¹⁰⁷ Srov. Fulgentius Ruspensis, De fide ad Petrum seu de regula fidei 5 (CCSL 91A). Kromě první věty jde spíše o parafrázi.

¹⁰⁸ Act 17,28

¹⁰⁹ Auctor incertus (Alcherus Claraevallensis, Pseudo-Augustinus), De spiritu et anima 35 (PL 40, 805).

¹¹⁰ Tamtéž 35 (PL 40, 805-806).

¹¹¹ Tamtéž 14 (PL 40, 790).

Za pozornost v obsáhlé ukázce stojí také poznámka „*Sed quidam doctor putat textum esse corruptum...*“. Ta svědčí nejen o tom, že Jakoubek přemýšlel o významu opisovaných textů a se špetkou kritičnosti bral v úvahu jejich tradici. Zmínka o „jakémsi doktorovi“ také naznačuje, že autor nemusel opisovat přímo z (Pseudo)Augustina, nýbrž z nějakého zprostředkujícího zdroje, z traktátu „doktora“, z nějž vypsál i pochybnost o správném znění augustinského místa. Tomu by odpovídal obdobný odkaz v *divisiones* kázání (5.) *Magister, quid faciendo*, který indikoval použití příručky Mikuláše Gorrana.¹¹² Zde se však přímý pramen dosud odhalit nepodařilo.

Z uvedeného příkladu je dále zřejmé, že kazatel přejímal zároveň s patristickým textem i celé argumentační řetězce včetně biblických dokladů. V prvním odstavci citované subdivize přichází s Augustinem nejen uvedené místo Skutků apoštolských. Domnívám se, že i výchozí citát z Geneze „*Faciamus hominem...*“ může být příspěvkem nikoliv Jakoubka, nýbrž Pseudo-Augustina. Jakoubek jím sice uvádí a podporuje celou subdivizi, nicméně brzy zjistíme, že je to právě toto biblické místo, které spojuje dva augustinovské citáty s osnovou kázání i navzájem. Právě Genesis 1,26 tedy patrně posloužila jako podnět pro výběr textového materiálu. A není vyloučené, že teprve 35. kapitola spisu *De spiritu et anima*, který si Jakoubek vybral jako hlavní pramen první subdivize, jej přivedla přes klíčový biblický verš k příslušné partii *De fide* a posléze také na nápad umístit zpětně větu „*Faciamus hominem...*“ do čela tohoto oddílu.

Přebírání biblických citátů v rámci pasáží vypsanych z patristiky ovšem není jedinou formou intertextových vztahů Jakoubkových kázání. Vedle přiznaných přejímek se při podrobnějším studiu objeví výpůjčky nepřiznané, a mnohdy také umně zamaskované. Jejich určení pak odhalí, že pestré spektrum citovaných autorit je jen pouhé zdání a že si kazatel ulehčoval heuristiku, kde mohl. Výmluvným příkladem je prothema kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*. Podle údajů samotného autora vypadá prothema jako poměrně bohatá žeň z náročné četby. Třebaže v záhlaví kázání stojí verš z Epištoly Římanům, prothema se opírá o počátek 7. kapitoly knihy Job: „*Milicia est vita hominis super terram.*“ K němu se pojí výrok Jana z Walesu pravící, že roli rytířů ve státě lze přirovnat k úloze rukou v těle. Tuto představu má konkretizovat citát z komentáře k Nikomachově etice, načež je výklad zaklenut veršem Žalmu „*ten učí bojovat mé ruce*“. Následuje delší citát z Augustina a po něm *Policraticus* Jana ze

¹¹² Srov. výše pozn. 62.

Salisbury doplněný odkazem na Matouše 20. Po efektní etymologii slova *miles* jako „*unus ex mille electus*“ se již Jakoubek pomalu navrácí k tematiku, aby úvod svého kázání uzavřel.

Kromě Joba (v ukázce zeleně) se tedy v prothematu zdají být použity citáty Jana Guallensis (červeně), Komentátora Etiky (světle modře), Žaltáře (fialově), Augustina (oranžově) a Jana ze Salisbury (tmavě modře). Pestrý vějíř citací se však brzy zaklapne. Při bližším zkoumání Jakoubkových předloh vyjde najevo, že si autor při psaní vstupní části kázání vystačil s pouhými dvěma prameny. Pseudoaugustinovský spis *De salutaribus documentis* je doplněn materiálem z deváté kapitoly první části *Communiloquia* Jana Waleského. Odtud pochází nejen věta „*Milites manibus in republica comparantur*“, jak by se na první pohled zdálo, ale i všechny ostatní citace, zvýrazněné šedou barvou:¹¹³

*Abiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, Romanorum XIII^o.*¹¹⁴

Reverendi domini etc.!

Postquam, sicut habetur **Job VII^o** capitulo, *milicia est vita hominis super terram*,¹¹⁵ restat nos milites esse Domino et militum assumere opera. **Milites autem**, ut tradit **Johannes Walensis** in Summa collacionum seu in Communiloquio parte prima distinctione IX^a, *manibus in republica comparantur*. Opus vero manus est tangere, atrahere et impellere secundum **Commentatorem** primo Ethicorum. Sicut ergo manus sunt in corpore naturali ad repellenda nociva, ad percucienda infestancia, ad atrahenda necessaria, ad conservanda omnia alia membra et defendenda, sic sunt milites ad ista efficienda in republica. Et quemadmodum manus se specialiter ad manus opponunt, protegendum ne ledatur, sic sunt milites in republica ad custodiam et tutelam vite principis.¹¹⁶ Et ad id faciendum debent milites esse strenui, audaces, inpavidi, experti, providi et moribus predicti et venusti.¹¹⁷ Et si sic decet esse milites seculares, quanto magis spirituales, ut sancta mater ecclesia possit de eis dicere id **Psalmi**:¹¹⁸ „*Qui docet manus meas ad prelium*.“¹¹⁹ Beatus Augustinus ponit differentiam inter militem temporalem et spiritualem libro *De salutaribus documentis* sub hiis verbis: „Si quis militans imperatori terreno omnibus iussis eius obedire decernat, quanto magis militaturus imperatori celesti debet custodire precepta celestia?“ Et infra: „Miles terrenus quocumque loco mittitur, paratus ac promptus est, neque se uxoris ac filiorum gratia excusare poterit; multo magis miles Christi sine impedimento huius seculi imperatori suo Ihesu Christo debet obedire, qui ipsum precioso sanguine redemit.“¹²⁰ Quod contra multi nunc nedum seculares, sed et scolastici faciunt, iussa hominum summa cum diligencia exequendo, nichilque laboris pro mandatis supremi Domini portantes, homines sibi usurpare non verentur animantes primos accubitus in cenis, salutaciones in foro et vocari ab hominibus rabi ac, ut cuncta disponant et regant et ut omnia sunt in eis ad libitum, quod est contra **Policriticum** dicentem: „Miles est nomen laboris et honoris“ libro V^o capitulo 2^o.¹²¹ Ecce, primo dicit laboris, posterea honoris, secundum doctrinam Salvatoris, qui filiis Zebedei

¹¹³ NK IV G 6, fol. 45v.

¹¹⁴ Rm 13,12-13

¹¹⁵ Job 7,1

¹¹⁶ Johannes Guallensis, Summa collationum sive Communiloquium 1.9.1, in: JOANNES VALENSIS, *Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum*, Venetiis 1496 (NK 43 G 47), fol. 58r.

¹¹⁷ Tamtéž, kap. 1.9.4, fol. 59v.

¹¹⁸ Ps 143,1

¹¹⁹ Johannes Guallensis, Communiloquium 1.9.1, fol. 58v.

¹²⁰ Pseudo-Augustinus (Paulinus de Aquilaea), Liber exhortationis, vulgo *De salutaribus documentis*, PL 40, s. 1054.

¹²¹ Johannes Guallensis, Communiloquium 1.9.2, fol. 58v. Srov. Johannes Saresberiensis, *Policriticus* VI.8, ed. Clemens C. I. Webb, t.2, Oxonii 1909, s. 22 (PL 199, s. 600).

poscentibus *sedere etc. respondit etc.*¹²² Miles enim dicitur quasi unus ex mille electus. Et duo sunt, que precipue militem faciunt, elleccio et juramenti sacramentum.¹²³ Nos igitur, qui esse debemus genus electum a domino Ihesu Christo, fidei possumus in frontibus nostris consignari, in baptisate juravimus abrenunciare Sathane pompisque et angelis eius, quod non aliud est, quam ut *renovati spiritu mentis*¹²⁴ nostre *abiciamus opera tenebrarum*.

Quid enim est *deponere opera tenebrarum* secundum Augustinum ut supra, nisi renunciare diabolo, pompis et angelis eius,¹²⁵ et quid est nos *induere arma lucis*, nisi redere in deum patrem omnipotentem, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, qui et dixit: „*Dum lucem habetis*“.¹²⁶ Quid est *honeste ambulare in die*, nisi proficere in lege gracie? O igitur, patres et fratres, „*abiciamus opera tenebrarum*“, quod fuit thema.

Oxfordský a pařížský profesor Jan z Walesu (*Johannes Guallensis*) byl členem minoritského řádu a autorem mnoha veleúspěšných literárních děl. Největší oblibě se těšily jeho kazatelské příručky, a to až do počátku 16. století. *Communiloquium* (*Summa collationum*) je jednou z nich; jde o sbírku citátů vybraných a sestavených do tematických kapitol tak, aby jimi kazatelé mohli snadno podepřít svá tvrzení a zvýšit účinnost svých slov. Že byla Janova *Summa* používána i v Čechách, není nic výjimečného. Její rozšíření zahrnuje celou latinskou Evropu od Španělska po Polsko.¹²⁷ Jakoubkův odkaz „*ut tradit Johannes Walensis*“ nás přivádí na stopu celého souboru takovýchto příruček, pomůcek a kompendií, které vstoupily do jeho nejstarších kázání (a nejen do nich) z drtivé většiny inkognito. Vyhledávání těchto pramenů naráží dosud na podstatné obtíže. Na rozdíl od patristiky a teologické literatury vzniklé zhruba do 12. století není užitková naučná literatura 13. a 14. století zpracována v databázi, která by umožnila využít pro rešerši výpočetní techniky. Ovšem nejen to: pro většinu masově užívaných sum a příruček není k dispozici ani kritická edice, takže jsou přístupné nanejvýš v raněnovověkých tiscích, ne-li pouze v rukopisech. Pokud jde o sekundární studie věnované tomuto tématu, nenajdeme než ojedinělé články.¹²⁸ Při nepřehlédnutelné šíři textového materiálu se tedy zamlčené prameny nejstarších kázání Jakoubka ze Stříbra podobají jehle v kupce sena. Přesto však níže uvedený vzorek podává výmluvnou informaci o tom, v jakém rozsahu Jakoubek zužítkoval sekundární literaturu.

¹²² cf. Mt 20,20-28

¹²³ Johannes Guallensis, *Communiloquium* 1.9.2., fol. 58v.

¹²⁴ cf. Eph 4,23

¹²⁵ Quodvultdeus, De quattuor virtutibus caritatis VIII,2, in: Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa, ed. R. Braun, CCSL 60, Turnhout 1976, s. 373 (srov. Augustinus, De quattuor virtutibus charitatis, PL 47, s. 1131 a Sermo 106, PL 39, s. 1955).

¹²⁶ Joh 12,35

¹²⁷ Základní práci o Janovi z Walesu je Jenny SWANSON, *John of Wales. A Study of the Work and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge 1989.

¹²⁸ Srov. práce P. Spunara, J. Kejře a A. Vidmanové citované dále v pozn. 98 a 102.

Zůstaneme-li ještě u kázání (12.) *Abiciamus*, zjistíme, že Jan z Walesu nebyl jediný, komu Jakoubek vděčil za obsah i tvar svého proslovu. Struktura kázání je od samého počátku převzata ze sbírky *Fundamentum aureum* Mikuláše z Gorranu. Tento francouzský dominikán druhé poloviny 13. století, zpovědník Filipa IV. Sličného, byl současníkem Jana z Walesu a jako on zanechal rozsáhlé dílo věnované především kazatelům.¹²⁹ K němu patří i sbírka modelových kázání, která vyšla v roce 1523 tiskem pod názvem *Fundamentum aureum*. Svazek malého formátu obsahuje evagelijní i epištolní kázání *de tempore*, *in quadragesima* i *de sanctis* na celý církevní rok, takže jednotlivé zde obsažené kusy jsou velmi stručné. Jak tomu u modelových kázání bývá, nepodávají o mnoho více než osnovu řeči a náznak argumentace, tj. biblických citátů vhodných na podporu kazatelova tvrzení. V případě kázání první adventní neděle *Abiciamus opera tenebrarum* uvádí Mikuláš výchozí verš prothematu z knihy Job, nevěnuje mu však více než jednu větu a přechází rovnou k divizím. Jak jsme viděli, Jakoubek vyplnil nabídnutý prostor za pomoci Jana z Walesu a spisu *De salutaribus documentis*. Jakmile dojde na *divisio thematis*, dává opět slovo Gorranovi.

Mikulášovo schéma je založeno na rozlišení tří druhů dobra. Teprve Jakoubek však prozrazuje pramen tohoto pojetí – Aristotelovu Etiku; ve *Fundamentu* odkaz na Filosafo chybí. Skutečným pramenem je ovšem aristotelské florilegium *Auctoritates Aristotelis*. Aristoteles zná údajně dobro příjemné (*bonum delectabile*), prospěšné (*bonum utile*) a počestné (*bonum honestum*),¹³⁰ a právě k nim vyzývá prý Apoštol v příslušné pasáži Listu Římanům.¹³¹ Stejně přejímá Jakoubek od Mikuláše z Gorranu i subdivize. K první části, „*Abiciamus opera tenebrarum*“, uvádí tři důvody. Skutky hříchu je nutno zavrhnout za prvé rozhořčeně, neboť jsou ohavné, za druhé cele, neboť se umí množit, a za třetí moudře, neboť jsou odsouzeníhodné. Gorran přidává k první subdivizi citát Jakubova listu 1,21, ke druhé Janovu epištolu „*Apparuit filius dei, ut dissolvat opera diaboli*“ (1 J 3,8) a ke třetí Matoušovo evangelium 25,30 „*Servum inutilem abjicite et*

¹²⁹ Pro první informaci viz *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 11, Paris 1981, s. 218-283. V poslední době se Mikulášovi věnovala Giovanna MURANO, *Postille perdute e problemi d'autenticità. Nicola di Gorran O.P. e Guglielmo di Melitona OMin.*, Archivum Franciscanum Historicum 92, 1999, s. 299-327 (zde v pozn. 5 na s. 300 další literatura k jeho biografii).

¹³⁰ *Fundamentum aureum*, fol. 2v: „*Tripliciter autem est differentia boni. Est enim bonum delectabile, utile et honestum.*“ Srov. Jacqueline HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval* (= *Philosophes médiévaux* 17), Louvain – Paris 1974, s. 243, č. 12/143: „*Tripliciter fit amicitia, scilicet propter bonum utile, bonum delectabile et propter bonum honestum.*“ Aristoteles dělí dobro na tři druhy v Etice Nikomachově I,8: „*Divisis itaque bonis tripliciter, et hiis quidem exterius dictis, hiis autem circa animam et corpora, circa animam principalissime dicimus et maxime bona.*“ Aristoteles Latinus 26,4. Ed. René Antoine GAUTHIER, Leiden 1973, s. 385. Výčet jednotlivých druhů dobra, jak jej uvádí florilegium, je však kontaminací několika míst z osmé knihy.

¹³¹ NK IV G 6, fol. 46r; *Fundamentum aureum*, fol 2v. Viz přehled divizí v předchozí kapitole.

projicite in tenebras exteriores“.¹³² Citáty jsou vybrány tak, aby se hodily k tematů, které Gorran rozebral v subdivizi až na jednotlivá slova. Jakoubek nicméně využívá jen první z biblických veršů, opouští sepětí se slovy tematů a v dalších dvou subdivizích volí vlastní argumentaci:¹³³

Abiciamus ea tripliciter, primo indignanter, quia abominabiles sunt sicut bufo vel coluber venenosus, secundum consilium beati Jacobi prime canonice: „Abicientes omnem inmundiciam et habundanciam malicie.“¹³⁴ Secundo integraliter, quia sunt¹³⁵ multiplicabilia sicut ignis, dicente beato Gregorio: „Peccatum, quod per penitentiam non diluitur, mox suo pondere in aliud trahit.“¹³⁶ Ideo dicit opera, scilicet singula, non tantum opus, sicut quidam faciunt, volentes per impossibile se posse Deo servire et mamone, quibus comminatur Dominus prophetam dicens: „Ve vobis, qui claudicatis ad utrumque partem.“¹³⁷ Tercio sapienter, quia hominis dampnabilis sunt enim peccata tenebre, quia querunt tenebras materiales, inducunt mentales, Romanorum I^o: „Evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum,“¹³⁸ acquirunt eternales, que dicuntur exteriores, Mt. XXII^o: „ligatis manibus et pedibus“.¹³⁹ Et tantum de primo.

Ve druhé divizi (*Induite vos armatura Dei*) přejímá Jakoubek všechny tři biblické citáty navržené Gorranem k jednotlivým subdivizím, doplňuje je však dalšími výklady.¹⁴⁰ Až v závěrečném oddíle pak z neznámého důvodu opouští členění své předlohy a buduje vlastní subdivize.¹⁴¹

Obdobně si Jakoubek počínal s modelovými kázáními v textu (9.) *Magister, quid faciendo*.¹⁴² Převzal celou formulaci *divisiones*, dále však již postupoval selektivně. U první divize zařadil oba biblické citáty, které se čtou u Mikuláše, načež pokračoval svými vývody opřenými o Augustina. Také v případě druhého oddílu převzal biblickou argumentaci, ovšem první citát přiřadil k Augustinově interpretaci a další dva zařadil dokonce oproti svému zvyku až v závěru divize, na konec celého dlouhého odstavce zpracovaného samostatně.¹⁴³ V poslední divizi pak nabízený biblický verš pominul a přejal pouze maximu „*omnia divinum esse appetunt*“, k níž dodává „*secundum*

¹³² *Fundamentum aureum*, fol. 2v.

¹³³ NK IV G 6, fol. 46v. Podtržené pasáže pocházejí z Gorranovy sbírky.

¹³⁴ Jac 1,21

¹³⁵ sunt] sui *rkp.*

¹³⁶ Gregorius Magnus: *Moralia in Job* 25,9, ed. M. Adriaen, CCSL 143b, Turnhout 1985 (srov. *Moralia* IX,22, PL 76, s. 334).

¹³⁷ cf. 1 Reg 18,21

¹³⁸ Rom 1,21

¹³⁹ Mt 22,13

¹⁴⁰ K této distinkci a jejím předlohám srov. dále v kapitole „Výklad duchovní zbroje napříč husitskými proudy“.

¹⁴¹ Srov. Pavel SOUKUP, *Rytíři ducha na pražské univerzitě. Jakoubkovo kázání Abiciamus opera tenebrarum*, in: *Evropa a Čechy na konci středověku. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*. Vyd. Eva Doležalová, Robert Novotný a Pavel Soukup, Praha 2004, s. 413-431, zde s. 419.

¹⁴² Srov. výše pozn. 62.

¹⁴³ NK IV G 6, fol. 28v-29r.

Philosophum 2º De anima et secundum Boecium in De consolacione philosophie“.¹⁴⁴ V tištěné sbírce Mikuláše z Gorranu odkaz na Aristotela a na Boëthia chybí, podobně jako je tomu s Nikomachovou Etikou u kázání (12.) *Abiciamus*. Spíše než předpokládat, že Jakoubek údaje doplnil na základě samostudia, se lze domnívat, že v jeho rukopise *Fundamenta* byly poznamenány, avšak do tisku z roku 1523 se nedostaly. Také pro kázání (5.) *Surge, tolle* Jakoubek převzal z Gorranu distinkce i s jejich úvodem,¹⁴⁵ z podpůrných výroků ovšem převzal jen část. Do jeho textu tak vstoupily opět především nebiblické výroky (zde Glossa: „*Lectum enim tollit, qui onus penitencie in confessione assumit*“¹⁴⁶) a výběr z veršů Písma a od formulace divizí je někdy dělí Jakoubkův vlastní výklad. Pro subdivize provedené ve druhé části¹⁴⁷ však ve *Fundamentu* předloha není.

Celkově lze říci, že modelová kázání nabízela rámcovou strukturu, kterou ovšem musel každý kazatel vyplnit materiálem shromážděným vlastní pílí. Přestože neznáme přesné znění jeho předlohy, tj. varianty jím užívaného rukopisu *Fundamentum aureum*, můžeme říci, že Jakoubek přistupoval k předloze tvůrčím a kritickým způsobem a naznačenou argumentaci a doklady si vybíral s ohledem na vlastní záměr a styl, případně na charakter materiálu, který zvolil pro vyplnění prostoru mezi divizemi. Procentuální podíl doslovných citací z Gorranovy předlohy v divizích Jakoubkových kázání (tedy bez prothemat, jimž se *Fundamentum* většinou nevěnuje), je u kázání (5.) *Surge, tolle* 16 %, u textu (9.) *Magister, quid faciendo* 11 % a u (12.) *Abiciamus opera tenebrarum* 14 %. Tato čísla svědčí o velkém rozsahu doplňkového materiálu, který bylo nutno k modelovému kázání dále obstarat. Zároveň je ale třeba vidět, že z hlediska homiletiky měly právě pasáže vypůjčené od Mikuláše z Gorranu klíčový význam.

Dalším příkladem práce se skrytými prameny může být kázání (1.) *Pacienciam habe in me I*. Po úvodním oslovení zde padnou pouhé tři věty vyzývající k trpělivosti, než Jakoubek dospěje k prvnímu citátu, a to z Cypriánova dílka *De bono patientiae*. Odstavec velebící trpělivost jako ctnost spravedlivých a vlastnost Kristovu se při bližším zkoumání ukáže jako nikoliv souvislý, nýbrž složený z izolovaných výroků, jež

¹⁴⁴ Tamtéž, fol. 29r.

¹⁴⁵ Srov. výše pozn. 62. Údajné přísloví „Komu je dobře, ten ať se nehýbe“ je proto nutno situovat do Francie, nikoliv do Čech: „*Communiter dicitur: 'Cui est bene, non se moveat', ergo a contrario sensu cui non est bene, moveat se, scilicet homini non est bene in peccato.*“ NK IV G 6, fol. 11r, srov. *Fundamentum aureum*, fol. 67v.

¹⁴⁶ Nejspíše Beda, In Evangelium Lucae (PL 92,388-389), srov. *Glossa ordinaria* ad Lc 5,24.

¹⁴⁷ Viz citát výše v pozn. 63.

ve vydání Cypriána díla navzájem dělí i několik sloupců textu.¹⁴⁸ Jak záhy uvidíme, nejde zde ovšem o eklektickou práci Jakoubkovu. Po Cypriánových slovech bezprostředně následuje maxima připsaná Platonovi: „*Paciencia est robur tocius philosophie*.“ Patrně nechybíme, budeme-li její původ hledat nikoliv v platonských dialozích, ale v antikizující středověké tradici: nabízí se doslova shodná formulace v Policratiku 3,14.¹⁴⁹ Avšak, stejně jako v (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*, ani zde Jakoubek nevypisoval z Jana ze Salisbury přímo. Celá pasáž od excerpt z Cypriána přes narážku na Platona až po výrok Přísloví 14,29, spojující trpělivost s moudrostí, pochází z knížecího zrcadla s názvem *De eruditione principum* od Viléma Peralda (*Guilelmus Peraldus*, Guillaume Peyraut), francouzského dominikánského teologa 13. století.¹⁵⁰ V následující části Jakoubek z jím vybraných výroků vyvozuje potřebnost trpělivosti a vyzývá kolegy, aby si tuto ctnost vyprosili od Boha a obrnili se jí do boje tohoto světa.¹⁵¹ Pro tuto pasáž předlohu nenacházím, nicméně další výklad na dané téma, bohatě proložený biblickými výroky, je opět převzat z Peralda. Jakoubek znovu akceptoval celé bloky textu včetně připravené série autoritativních dokladů. Tak se do jeho kázání dostal citát z *De civitate Dei*¹⁵² i verše tradované u Peralda pod Prudentiovým jménem.¹⁵³

Přímo navazující text pak vypočítává vlastnosti, jež získá, kdo dosáhne patřičné trpělivosti, a uvádí k nim příklady slavných křesťanských hrdinů. Člověk obrněný trpělivostí snáší bolest jako Job a Tobíáš, je silný v boji s pokušením jako Josef,

¹⁴⁸ Cyprianus, *De bono patientiae* (PL 4, 623-633).

¹⁴⁹ Iohannes Sarisberiensis, *Policraticus* III, 14 (CCCM 118).

¹⁵⁰ Základní studii o Vilémovi zůstává Antoine DONDAINE, *Guillaume Peyraut: vie et oeuvres*, AFP 18, 1948, s. 162-236, z poslední doby srov. István Pieter BEJCZY, *John of La Rochelle and William Peraldus on the virtues and vices*, Archivum Franciscanum Historicum 97, 2004, s. 99-110. Ke spisu *De eruditione principum* viz Johann LOSERTH, *Johann von Wiclif und Guilelmus Peraldus. Studien zur Geschichte der Entstehung von Wiclifs Summa Theologiae* (= Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 180/3), Wien 1916, s. 25-26.

¹⁵¹ Tento úryvek cituje J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 364-365.

¹⁵² Augustinus, *De civitate Dei* VIII,2 (PL 41, 21).

¹⁵³ NK IV G 6, fol. 1v-2r: „*Maxima virtutum paciencia pugnare inermis / armatosque solet sepe vincere viros. / Nobile vincendi genus est paciencia. Vincit, / qui patitur. Si vis vincere, disce pati. / Nam vidua est virtus, quam non paciencia ornat. // Sunt verba Prudentii libro De conflictu virtutum et viciorum*.“ Ve vydaném Peraldově textu (Parma 1864, viz <<http://www.corpusthomisticum.org/xre5.html>>) Prudentius jmenován není a čtou se zde jen první dva verše (ty citují také Petrus Cantor, PL 205,299, a Anselm Canterburský, PL 158,864). Jestli Jakoubkův exemplář obsahoval i zbytek, se opět můžeme jen dohadovat. Ve vydání *Psychomachie* každopádně nacházím jen verš pátý (PL 60,36, v. 177). Verše 3-4 se staly zdrojem okřídlených rčení a ve stejném znění jako u Jakoubka jsou citovány v několika raněnovověkých spisech, avšak bez udání zdroje (srov. Cornelius Aurelius, *Libellus de Patientia* [1524]. Ed. Karin Tilmans, <http://cf.hum.uva.nl/geschiedenis/medewerkers/tilmans/Libellus_de_patientia.pdf>, s. 12; Melchior Adam, *Vitae Germanorum iureconsultorum et politicorum*, Heidelberg 1620, s. 488, srov. <<http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/adam/adam3/s521.html>>; Jacob Cats, *Sinne- en minnebeelden* [1627]. Ed. Hans Luijten, 2002, odst. I.C.4, <http://emblems.let.uu.nl/emblems/html/c162701.html#c162701_body1_div3_div4>).

vytrvalý v hrůzách i trápení jako Makabejští, statečně čelí nesnázím jako David a Jan Křtitel, neztrácí naději ani při dlouhém čekání jako Abraham, je mírný a neoplácí zlem jako Jeremiáš a oplývá vlídností jako Jan Evangelista.¹⁵⁴ Ani tato pestrá pasáž oživující kázání není Jakoubkova. Pochází ze spisu *De exterioris et interioris hominis compositione* dalšího mendikantského učence 13. století Davida z Augsburgu, který – podobně jako díla dosud jmenovaná – došel ve středověku velké obliby.¹⁵⁵ Třetí knihu tohoto jeho díla, nazvanou *De septem processionibus*, přeložil do češtiny Tomáš ze Štítného, právě zmíněnou pasáž však vynechal.¹⁵⁶

Teprve poslední odstavec úvodní části, v němž se kazatel vrací k evangelijnímu tematiku, můžeme zase považovat za Jakoubkův. Po něm následuje rozdělení látky do tří divizí, pro něž se zatím nepodařilo najít předlohu. Kazatel jmenuje důvody, proč se Všemohoucí vyznačuje trpělivostí: předně, aby zachoval, co stvořil, za druhé pak, aby ozdobil dobré, a konečně za třetí, aby zatratil ty, kdož setrvávají ve špatnosti.¹⁵⁷ První divize je téměř celá tvořena citátem z Pseudo-Augustinova spisu *De vita christiana*. Hned ve druhé větě mu dává Jakoubek slovo, přerušuje ho jen jednou uvozovací frází „*Et subdit*“ a zakončuje citaci s vědomím její značné délky slovy „*Hec Augustinus per totum ubi supra*“. Následuje již jen shrnutí subivize, uvedené známým signálem „*Hle, kterak...*“: „*Ecce, quomodo Deus, qui nos peccantes mox, ut peccamus, delere et dampnare possit, tollerat nos et in misericordi sua paciencia et eterna, quod nullus hominum faceret, cum aliquis ex suis vel alienis contra eum tociens quomodolibet rebellaret. Et tantum de primo.*“¹⁵⁸

Způsob, jakým je sestavena druhá divize, se příliš neliší, jen na místo Pseudo-Augustina nastupuje Pseudo-Ambrosius. Citát z Ambrosiastrových *Commentaria in*

¹⁵⁴ NK IV G 6, fol. 2r: „*Paciencia etenim armatus paciens adeo est, ut dolores equo animo tolleret veluti Job et Thobias. Fortis est, ut eum temptationum certamina non enervent, velut Jozeph. Constans est, ut eum terrores et labores pusillanimum non efficiant, velut Machabeos. Magnanimus est, ut eum ardua et difficilia agredi non expavescat, velut David et Johannes Baptista. Longanimis est, ut eum longa expectatio a spe desiderii non frangat, velut Abraham. Mitis est, ut odium iaculis non irritetur, ut sic malum pro malo non reddat, velut Jeremias. Mansuetus est, ut corde tranquillus et moribus fortis sit, tractabilis velut Johannes Evangelista.*“ U Davida z Augsburgu přichází místo Jeremiáše Mojžíš.

¹⁵⁵ DAVID AB AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899, kap. III,39, s. 254. K Davidovi srov. alespoň Dagobert STÖCKERL, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München 1914; Claudia RÜEGG, *David von Augsburg. Historische, theologische und philosophische Schwierigkeiten zu Beginn des Franziskanerordens in Deutschland*, Bern 1989.

¹⁵⁶ TOMÁŠ ZE ŠTÍTNÉHO, O sedmi vstupních, in: *Sborník Vyšehradský*. Ed. František RYŠÁNEK, Praha 1960, s. 122-369, zde s. 235.

¹⁵⁷ „*Decet itaque ipsum deum omnipotentem fore patientem presertim propter tria: Primo, ut condita pie conservet, 2º ut bonos iuste coronet, 3º ut in malicia perseverantes sine querimonia et perpetue condemnet.*“ NK IV G 6, fol. 2r.

¹⁵⁸ Tamtéž, fol. 2v. Srov. Pseudo-Augustinus, *De vita christiana*, 2 (PL 40, s. 1033-1034).

Epistolam ad Romanos není o nic kratší a je opět uzavřen slovy „*Hec Ambrosius per totum ubi supra.*“¹⁵⁹ Navazuje na něj nicméně ještě odstavec s citátem Valeria Maxima, dříve než je divize uzavřena resumujícím obratem „*Et ex hiis et similibus constat...*“.¹⁶⁰ Teprve třetí divize vykazuje větší pestrost pramenů. Nejprve Jakoubek cituje opět Augustina i Ambrože, tentokrát jejich exegetická díla.¹⁶¹ Pak následuje mnohem obsáhlejší citát, uvedený jako „*venerandus Bonaventura libro 3^o De profectibus capitulo de paciencia*“. Ve skutečnosti jde o téměř kompletní přepis 40. kapitoly Davidova *De septem proceSSIONibus*, tedy pasáže navazující na citát z téhož díla uvedený již výše. Oproti novodobé edici Jakoubek jen nepatrně v závěru krátí a přidává několik biblických odkazů. V rámci této komplexní přejímky převzal i výslovný citát z Řehoře („*teste beato Gregorio*“); zdá se však, že úvodní odvolání na Bonaventuru se nevtahuje na nějaký podobný kratší citát, ale na celou obsáhlou pasáž, a že tedy Jakoubek považoval svůj pramen mylně za dílo Bonaventurovo.¹⁶² V každém případě po něm přichází již jen několik závěrečných vět a kázání končí.

Když jsme věnovali přiznaným a skrytým pramenům kázání (1.) *Pacienciam habe in me* I takovou pozornost, využijeme je ještě k vyjádření relace přezvatého a autorského textu. Tabulka na následující straně shrnuje procentuální podíl použitých pramenů vyjádřený počtem slov, a to nejdříve po jednotlivých divizích, pak v prothematu a vlastním „těle“ kázání a konečně v celém textu. Jakoubkovi tedy připadá v různých částech kázání jen třetina až polovina textu. V celkovém úhrnu pochází pětina textu od Viléma Peralda, další pětina od Davida z Augsburgu, o třetí se podělili Ambrož s Augustinem a jen dvě pětiny celého kázání tvoří text, u něhož přímý zdroj není známý. Alespoň tam, kde se jedná o uvozovací fráze a shrnutí, můžeme považovat za jeho autora Jakoubka ze Stříbra, jinde to platí jen podmíněčně. Jistě není na místě pochybovat, že Jakoubek dovedl zformulovat vlastní distinkci, výklad nebo moralizaci. U kterékoliv části kazatelského textu se ale dá očekávat skrytá předloha, jejíž odhalení je stále více nebo méně věcí náhody. Ta sice přeje připraveným a systematické studium přináší své plody, nicméně jde stále o velmi málo obdělávané badatelské pole, zejména

¹⁵⁹ NK IV G 6, fol. 3r-3v. Srov. Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), *Commentaria in Epistolam ad Romanos* 9,22 (PL 17, s. 138-139).

¹⁶⁰ NK IV G 6, fol. 3r.

¹⁶¹ Augustinus, *Ennarationes in Psalmos* 80,19 (PL 37,1043); Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* 7,59 (PL 15,1714).

¹⁶² NK IV G 6, fol. 3v-4r. Srov. DAVID AB AUGUSTA, *De compositione* III,40, s. 254-257; Gregorius, *Homiliae in Evangelia* II,18,4 (PL 76,1153). Kapitulu volně přeložil TOMÁŠ ZE ŠTÍTŇEHO, *Sborník Vyšehradský*, s. 235-249, jeho předloha však neobsahovala dodatky zaznamenané u Jakoubka.

tam, kde Jakoubek používal práce „moderních“ autorů, aniž by tuto skutečnost přiznával.

(1.) <i>Pacienciam habe in me I</i>		slov	%	%	%
prothema	Peraldus	500		47	20
	David	90		9	19
	<i>autorský</i>	470		44	
divize: I ^o	Ps.-Augustin	200	71		
	<i>autorský</i>	80	29		
II ^o	Ambrosiaster	180	51		
	<i>autorský</i>	170	49		
III ^o	Augustin	80	10	20	11
	Ambrož	90	12	19	11
	David	380	48	27	
	<i>autorský</i>	240	30	34	39

Mezi přiznanými zdroji nejstarších kázání se objevuje desítka jmen z 12.-13. století. Patří k nim nezpochybnitelné teologické authority, mužové buď již v Jakoubkově době, nebo později ozdobení kanonizací: ze starších Anselm z Canterbury († 1109) a Bernard z Clairvaux († 1153), z pokročilého 13. století pak Bonaventura († 1274) a Albert Veliký († 1280). Z širokého období přelomu 12. a 13. století se Jakoubek odvolával na tvůrce rozsáhlých a vlivných scholastických děl, jakými byli Honorius Augustodunensis († po 1153) a Petr Comestor († 1178), nebo na papeže Innocence III. († 1216), a také na básníky Alana ab Insulis († 1203) a Gualtera Castellionského († 1200). Jméno Jana z Walesu († 1285) se řadí do druhé vlny zprostředkovatelů antické moudrosti a upozorňuje, že mezi Jakoubkovy zdroje patřila také užitková kompendia pro kazatele. Janovi kolegové, jak jsme viděli, si jmenovité uvedení nevysloužili, přestože se v jejich dílech Jakoubek také vydatně poučil.

Zamlčení zůstali rovněž ti Jakoubkovi učitelé a vzory, kteří patřili mezi jeho starší současníky. Využití spisu *De gracia et peccato* Stanislava ze Znojma v kázání (6.) *Cuius est hec ymago* si povšiml již Jan Sedlák.¹⁶³ Jde o pasáž, kde se hovoří o kořeni hříchu: tím je nezřízená sebeláska, vedoucí k pohrdání Bohem. Protože námětem celého kázání je podoba lidské duše se svatou Trojicí, využívá Jakoubek triády První Janovy

¹⁶³ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 365-366.

epištole – „vše na světě je žádostivost těla, žádostivost očí a pýcha života“ – k vytvoření spojnice mezi tímto pokušením a třemi sklony lidského ducha, jež vedou ke třem druhům hříchu, určeným známou trojicí tělo, ďábel a svět. Pozoruhodné je, že toto trojí možné selhání lidské duše Jakoubek spojuje s nekalou touhou po třech druzích dobra, jak je podle Aristotela vypočetl také v divizi kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum: bonum delectabile, utile a honestum*. Tam je převzal od Mikuláše Gorrana, a také zde je aristotelský ohlas z druhé ruky: celá pasáž je skoro doslova vzata z 13. kapitoly *De gracia et peccato*. Jakoubek ze spisu svého učitele neopisoval jen otrocky a doslova. Předcházející sekvence, rovněž závislá na Stanislavovi, pochází z kapitoly 12 a je stručnou parafrází, výtahem z jejích úvodních odstavců. Podle nich tři pokroucené stvoly, tj. žádosti, o kterých byla řeč, vyrůstají ze společného kořene. Původ všeho hříchu, „*inordinatus amor sui ipsius usque ad contemptum Dei*“¹⁶⁴ vyložil Stanislav s odvoláním na Augustinův spis *De civitate Dei*, Jakoubek si vystačil s pouhým „*secundum doctores*“, ač není pochyb, že dvě úvodní věty připojené ukázky vytěžil z pročení celého Stanislavova výkladu a věděl tedy o Augustinově původství. Také závěrečná slova tohoto odstavce, v nichž z jednoho kořene a tří kmenů vypučí ještě sedm jedovatých bylin, jsou vypsána z *De gracia et peccato*, z úvodních partií 13. kapitoly. Řehoře Velikého jako autoritu tentokrát Jakoubek zaznamenal. Celkově se tedy krátký odstavec závislý na Stanislavovi ze Znojma rozpadá do tří celků, z nichž první je parafrází, druhé dva pak citacemi textově navzájem nezávislých pasáží ve změněném pořadí oproti originálu.¹⁶⁵

Hec autem indispositio ad celestem impressionem surgit ex una radice mala, que est amor inordinatus sui usque ad contemptum dei, qui in quolibet peccato currit mortali et actuali,¹⁶⁶ quia secundum doctores quilibet peccans mortaliter incidit in amorem inordinatum sui usque ad contemptum dei.¹⁶⁷ || Hic autem amor in tres trunos dividitur tortuosos, sicut ait beatus Johannes in Canonica 1^a capitulo 2^o: *Omne, quod est in mundo, aut est concupiscencia carnis, aut concupiscencia oculorum, aut superbia vite* [1 Jo 2,16]. Omnis enim creatura rationalis per amorem inordinatum, qui est motus vehemens animi, inordinate afficitur aut circa bonum delectabile vel apparens, aut circa bonum utile vel apparens, aut circa bonum honestum aut apparens. Primum est concupiscencia carnis sive peccatum carnis, 2^m concupiscencia oculorum sive peccatum mundi, et 3^m superbia vite vel peccatum diaboli. Cum ergo non possit esse nec apparere, nisi triplex ratio boni, [nec] iam dicta creatura rationalis per amorem inordinatum potest fieri et affici, nisi secundum quod apparet sibi delectabile bonum, utile vel honestum.¹⁶⁸ || Patet, quomodo est triplex stipes ab amore inordinato procedens tamquam a radice, a quibus VII herbe pestifere pullulant, qui

¹⁶⁴ STANISLAUS DE ZNOYMA, *De gratia et peccato*. Ed. Zuzana Silagiová (= Fontes Latini Bohemorum 1), Praha 1997, s. 97.

¹⁶⁵ NK IV G 6, fol. 13r-13v. Formulace převzaté téměř slovně z *De gracia et peccato* jsou podtrženy souvisle, formulace inspirovaná obsahově je podtržena přerušovaně.

¹⁶⁶ cf. Stanislaus de Znojma, *De gratia et peccato* 12, s. 96-97.

¹⁶⁷ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XIV,28 (PL 41,436).

¹⁶⁸ Stanislaus de Znojma, *De gratia et peccato* 13, s. 106.

inficiunt totum genus malorum. Tantum ille septem herbe sunt universitas viciorum, ut testatur beatus Gregorius,¹⁶⁹ qui dicit Christum de Maria septem demonia eiecisse, quia universis viciis plena fuit.¹⁷⁰

Jakoubkovy přejímky ze Stanislava ze Znojma jsou cenné především jako doklad výměny informací v rámci univerzitního společenství, jako důkaz, že mistři četli nejen Otce a klasiky, ale i díla svých kolegů. Také vášnivý příklon reformního kroužku pražské univerzity k Viklefovi ukazuje, že scholáry a kazatele zdaleka nevzrušovaly jen staletými prověřené knihy a myšlenky. Ještě dříve, než se Jakoubek ze Stříbra dal strhnout nadšením pro pravdu „evangelického doktora“, našel však četbu, která jej oslovila snad ještě více. Byly jí *Regulae Veteris et Novi testamenti* Matěje z Janova. Mladší Jakoubkova kázání k duchovenstvu, která vydal Jan Sedlák, vytěžila z tohoto díla celé doslova přejaté odstavce.¹⁷¹ Příznačné je, že i při ostentativní akci na obranu Viklefova učení v létě 1410, kde Jakoubek hájil pravdu spisu *De mandatis divinis*, posloužil si dlouhými doslovnými citáty nikoliv z Angličanova díla, nýbrž z Matěje Pařížského.¹⁷² Teprve kázání *Factum est, ut moreretur mendicus* z roku 1413 čerpá textově z Viklefa.¹⁷³

Ohlas Jakoubkovy četby Regulí najdeme také v jeho „nejstarších“ kázáních. „Nejstarší“ zde stojí v uvozovkách zcela po právu, neboť textem, jež se to týká, je (11.) *Ille arguet mundum*, který považují z typologického hlediska za nejmladší z celého souboru. Užití spisu Matěje z Janova je přitom jedním z významných argumentů: v ostatních (starších) kázáních se neobjevuje, v (11.) *Ille arguet* působí dojmem nesmělých počátků. Nebezpečí spojování typologických skupin s chronologií zde vystupuje jasně na povrch. Je totiž docela dobře možné, že se vznik „nejstarších“ a „mladších“ kázání ke kléru časově prolínal stejně, jako se prolíná větší či menší vliv Janova. V prvním kázání mladšího okruhu *Beati pauperes spiritu* z roku 1408 není patrný, zatímco v „posledním“ kázání staršího okruhu (11.) *Ille arguet* se začíná projevovat. Je zřejmé, že pokud by byl toto kázání Jan Sedlák zařadil mezi editované texty, samovolně by ze svazku „nejstarších kázání“ vypadlo. Jde ostatně o text, který je kromě kodexu IV G 6 zapsán ještě v druhém rukopise, což jej spojuje se *Sermo contra graduatos*, považovaným rovněž za mladší.

¹⁶⁹ Gregorius Magnus, Homiliae in Evangelia 1,33 (PL 76,1239).

¹⁷⁰ Stanislaus de Znojma, De gratia et peccato 13, s. 104.

¹⁷¹ Kromě *Beati pauperes* to patří o všech kázáních vydaných in: J. SEDLÁK, *Husův pomocník I-IV*.

¹⁷² J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 316-328.

¹⁷³ P. DE VOOCHT, *Le sermon « Factum est »*, s. 195 a passim.

Jak tedy vypadají konkrétně Jakoubkovy výpůjčky z Janova v (11.) *Ille arguet mundum*? Z juxtapozice, kterou uvádím na následující straně, plyne, že si Jakoubek počínal s předlohou velice samostatně. Na jednu stranu je nesporné, že měl Matějův text před sebou, shoda slov, frází a shodných biblických míst nemůže být náhodná. Na druhou stranu ovšem nejde o dlouhý souvislý citát, jak je známe z mladších kázání, nýbrž spíše o parafrázi. Pasáž o zlořádech mezi duchovními je u Jakoubka napojena na jiný biblický citát než u Janova. Zatímco Matěj přirovnává zlé kněží k osidlům lapajícím lid podle Ozeáše 5,1, Jakoubek mluví o jejich špinavých rtech s odvoláním na Izaiáše 6,5. Rekvizity obrazné mluvy tedy varíují, výpověď však zůstává shodná: objevují se výrazy jako „naše nedůstojné chování“ a hovoří se o tom, jak kněží z kazatelny místo zákona Kristova hlásají „své vlastní názory a potvrzují a přibarvují je, jak jen mohou“. Janov pak zařazuje citát z Pláče Jeremiášova 3,52 o lapeném ptáčkovi – Jakoubek si jej zapamatoval a uplatnil na konci příštího odstavce. Zatím ale mluví o obecných nesvárech a vysemenění neřestí v Kristově království, které popisuje vzrušenými biblickými výrazy (srov. Mt 24,12.15), tak typickými pro vyjadřování Matěje z Janova, jako je „zpuštění“ (*desolacio*) a „rozmach nepravosti“ (*habundancia iniquitatis*). Teprve po tomto líčení, v němž frekvence výpůjček z *Regulí* houstne, přichází u Jakoubka na řadu citát z Ozeáše a posléze i z Pláče – oba v jasné návaznosti na četbu Janova. Vidíme tedy, že Jakoubek z Matěje čerpal, ale neopisoval doslova. Jeho myšlenky jej oslovovaly, zapojil je však do svého kázání s ohledem na vlastní potřeby. Ukazuje to již úvodní věta, která začíná dramatickou apostrofou univerzitních posluchačů a janovovský motiv spojuje s thematem kázání *Ille arguet mundum*: „*per reflexionem de nostris sceleribus a lumine argueremur*“. Brzy se měl nicméně Jakoubek dopracovat i k extenzivním přejímkám z *Regulí*, jaké jsme zatím viděli v případě církevních Otců i pozdějších teologů.

Jakoubek ze Stříbra, *Ille arguet mundum*¹⁷⁴

Et Ysaías olim in contemplacione considerans Domini maiestatem et gloriam presentem eciam reflectens se super se conpunctus exclamavit Ysaie VI^o dicens: „*Ve mihi, quia tacui, quia vir pollutus labiis ego sum, et in medio populi polluta labia habentis ego habito, et regem dominum exercituum vidi oculis meis.*“¹⁷⁵

O, utinam nos predicatorum, sacerdotes, magistri et doctores sic vere converteremur ad Dominum et per reflexionem de nostris sceleribus a lumine argueremur: tunc vere cognosceremur nostram indignam et scandalosam conversacionem, abhominabilem deo et hominibus vitam, et quod sumus polluti labiis plus quam Ysaías propheta, eo quod nonnulli, ymmo multi nimis per sua labia polluta publice in ambonibus ad populos non verentur predicare mandata et traditiones hominum et eos magnificare supra et contra legem Christi, quia iuxtaponendo sua opinata modis, quibus valent, coloracius affirmantes, et per hec legem Cristi in populis faciunt contemptibilem et in oblivionem datam tamquam mortuus a corde, ex quo venit in populis controversia nimis communis et lata per universum orbem ecclesie, iam nimis radicata et antiquata, que est mater omnium dissencionum, destructio dileccionis mutue, dilaceracio unionis in plebe, expulsio domini Ihesu puta de cordibus hominum et spiritus eius desolacio et breviter omnis regni cupiditatis Antichristi coloratissima introduccio et omnis superhabundantie iniquitatis et viciorum subtilissima plantacio et regni caritatis Christi et omnium virtutum insensibilis et inperceptibilis exterminacio, et ita per hoc clerus modernus, qui deberet esse fidelis custodia populi a peccato, facti sunt laqueus captivans populum in legem peccati.

Et ideo nobis clericis et sacerdotibus spiritus sanctus arguitive inprecatur et cominatur dicens intra precordia cordis nostri Osee V^o: „*Audite hec, sacerdotes, attendite, domus Israel et domus regis, auscultate, quia vobiscum est iudicium, quoniam laqueus facti estis speculationi, et sicut rethe expansum super Thabor.*“¹⁷⁶ Laqueus, inquit, facti estis insidians, predicatorum, falsi doctores, magistri, speculationi, id est ewangelice predicationi, quia ipsimet deberent esse speculacio ad deifice ewangelizandum, facti sunt laqueus insidians subtilissimus et nocentissimus ewangelice predicationi, et sic fidei custodie spiritali populi a peccato ac per hoc toti populo christiano. Et facti sunt eciam sicut rethe expansum super Thabor, id est super regimina et gubernacula ecclesie, ad venandum temporalia, eo quod cor eorum sequitur avariciam et omnes querunt, que sua sunt, et non que Ihesu Christi¹⁷⁷, questum putantes pietatem, ita ut de ecclesia electorum impleretur illud lugubre carmen Trenorum 3^o: „*Venacione ceperunt me quasi avem inimici mei gratis.*“¹⁷⁸

Matěj z Janova, *Regulae* III.6.1.¹⁷⁹

Osee V^o ca.^o: „*Audite hoc, sacerdotes, et attendite domus Israel et domus regis auscultate, quia vobiscum est iudicium, quoniam laqueus facti estis speculationi et sicut rethe expansum super Thabor.* [...]“¹⁸⁰

Notanter dicit hic propheta sacerdotes esse laqueum factos „speculationi“, id est custodie populi dei. Et ista est horrenda abhominacio in templo, quod populus, a quibus deberet custodiri, illi facti sunt ei laqueus ad capiendum, et per quos deberet educi de laqueis, ab illis involvitur ad laqueos. Non enim tantum propter nostram indignam conversacionem et contagiosam nos, o sacerdotes, facti sumus laqueus custodie hominum christianorum, sed, quod est maius abhominabilisque in communitate ecclesie, dum loquimur in ambone, presertim ex ea causa, quod communiter accidit, puta quod quidam sacerdotes sua opinata affirmant, modis, quibus valent, asserendo, item alii quidam, ex adverso positi, negant eadem coram populis, iterum, quanto coloracius [possunt], destruendo, sive sint i[s]ta in racione sacramentorum [sive non].

Ex quibus maxime et nimis dei populus illaqueatur ad multas hesitaciones et perplexitates, ita quod optime planctus ille congruit sancte ecclesie iam ob hanc causam, qui dicit per prophetam Trenis 3: „*Apperuerunt super me os suum omnes inimici mei. Formido et laqueus facta est nobis vaticinacio et contricio. Divisiones aquarum deduxerunt oculi mei in contricione filie populi mei. Venacione ceperunt me quasi avem inimici mei gratis.*“¹⁸¹

Ista namque controversia huius[modi] inter sacerdotes et talis hesitacio in dei populo quantum sit malum et quam nocivum in sancta ecclesia, credo, quod nemo satis cogitare possit, cum sit mater multarum dissencionum, destructio dileccionis mutue, disseccio unionis in plebe, expulsio domini Ihesu et spiritus eius et desolacio, introduccio dyaboli et habundantie iniquitatis, debilitacio et exterminacio omnium virtutum, confortacio et plantacio omnium viciorum et tocius regni spiritus sancti in ecclesia dei desolacio.

¹⁷⁴ NK IV G 6 (= G), fol. 41v-42r; varianty z rukopisu D (fol. 245v-245*r) zde nezaznamenávám a přejímám je do textu pouze na místech, kde dávají lepší smysl.

¹⁷⁵ Is 6,5

¹⁷⁶ Os 5,1

¹⁷⁷ Philip 2,21

¹⁷⁸ Lam 3,52

¹⁷⁹ Matthie de Janov *Regulae Veteris et Novi testamenti*.

Ed. Vlastimil KYBAL, t. IV, Innsbruck 1913, s. 1-3.

¹⁸⁰ Os 5,1-5

¹⁸¹ Lam 3,46-48.52

V Jakoubkově zacházení s prameny tedy můžeme souhrnně rozlišit několikery přístup. Pokud jde o citáty z antických autorů, ty sloužily vesměs jako ozdoba. Bývají krátké a navíc často z druhé ruky. Viděli jsme to v případě Aristotela, převzatého z florilegia, i Platona, kterého Jakoubek cituje oklikou z díla Viléma Peralda, kam se snad dostal z *Policratiku*. Pokud bychom chtěli mezi antickými výroky dále rozlišovat, snad by šlo oddělit obecně mravokárné průpovědi od vyložených rétorických okras. Do první skupiny by patřili křesťanským středověkem respektovaní mudrcové jako Kato či Seneka – ti však v nejstarších kázáních nevystupují – a také Aristoteles, Filosof, jehož úvahy již počátkem 15. století nekladly křesťanskému scholastickému myšlení (alespoň na úrovni popularizace) žádný odpor. Taková skladba antických autorů se může objevit i v jakémkoliv kázání pro lid včetně Jakoubkových a dalších husitských postil.¹⁸² Do druhé skupiny spadají pak zejména antičtí básníci, autoři čtení ve škole nebo známí snad i ze sbírek výroků a veršů, v první řadě Ovidius, ale i Valerius Maximus, Iuvenalis či Claudianus. Patrně zde máme před sebou ve velké míře právě ty citáty, které Jakoubek brzy označí jako marnou světskou moudrost. Tyto verše mají zapůsobit na vzdělané publikum, zřídka však posouvají výklad někam dál, spíše jej ilustrují.

Ovidiův verš „*Dicimus assidue: cras quoque fiet idem*“ (Remedia amoris 104) Jakoubek s oblibou používal, hovořil-li v tom či onom kontextu o časové tísní. Objevuje se v kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*, když Jakoubek mluví o čase lidského života, příliš krátkém na napravení nepravostí; v kázání (5.) *Surge, tolle grabatum tuum* při výkladu o nutnosti neprodlené zpovědi; a také v kázání (4.) *Domine, non sum dignus*, když je řeč o využití krátkého času k pěstování ctností.¹⁸³ Ve všech případech je jádro myšlenky křesťanské a je také podpořeno biblickými výroky. Ovidiův verš jí má dodat na vznešenosti, je však pouhou konvenční okrasou. To zdůrazňuje i ta skutečnost, že ve všech třech případech stojí nablízku další Ovidiův citát: „*Qui non est hodie, cras minus aptus erit*“ (Remedia 94), který zřejmě čekal v nevelké zásobnici Jakoubkova klasického vzdělání připraven pro stejnou příležitost jako verš předešlý.¹⁸⁴

Někdy se zvyk zdobit a ilustrovat kázání verši mění v posedlost. První divize kázání (14.) *Pulverem pedum vestrorum excutite* čítá obsáhlé úseky složené téměř výlučně z veršů. Defilé otevírá Jan z Hauville s básní *Architrenius*. Po pěti verších

¹⁸² Citáty z Aristotela, Katona a Seneky v Jakoubkově české celoroční postile uvádí Ota HALAMA, *Jakoubkovy české postily*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení, s.183-208, zde s. 206-207.

¹⁸³ NK IV G 6, fol. 47r, 12r a 9v.

¹⁸⁴ Opakování veršů ostatně není nic neobvyklého, vícero příkladů nabízejí třeba Husovy rekomendace, srov. např. týž citát z Alana in: IOHANNES HUS, *Posiciones*, s. 31, 78 a 85.

následuje, odděleno jedinou uvozovací větou, devět veršů z *Alexandreidy* Gualtera Castellionského, vzápětí Alanova *Probleumata* a v rychlém sledu dva Nasonovy verše, každý z jiného díla („*Ovidius in De remedio*“ a „*Ovidius De arte*“). Kazatel se ani nenamáhá připravovat slavným poetům půdu nějakým prozaickým výkladem, řadí jejich průpovědi za sebe jen se stručným uvedením zdroje a nanejvýš s přitakáním jejich přiléhavosti v daném kontextu. Když Jakoubek stručně uvede druhou subdivizi, neodolá opět dát slovo Gualterovi, k jehož veršům se těsně přimyká také Claudiův *Únos Proserpiny*. Ve třetí subdivizi se pak vášnivý čtenář poezie vrací ještě jednou k *Architreniovi*.¹⁸⁵ Skladbou citátů se tato partie blíží spíše univerzitním rekomendacím, v nichž takové poetické ozdoby byly zcela běžné; nevyhýbali se jim ovšem ani kazatelé.

Někdy se ve funkci ozdoby, gnómičkého stvrzení vývodů nebo hesla může objevit také citát některého z církevních Otců. Stává se to spíše zřídka, většinou jsou velcí autoři patristiky, první mezi nimi Augustin a Řehoř, citováni obšírněji a právě jejich myšlenky často tvoří obsahovou osu kazatelových výkladů. Nicméně i výrok respektovaného teologa může figurovat ve funkci řadového hesla. Věta „*Omnes amici et omnes inimici*“ z Bernardových *Sermones super Cantica* je v Jakoubkově kázání (13.) *Tunc laus erit* sevřena do sledu kratších citací, které mají dotvrdit nesvornost a neposlušnost bující ve světě.¹⁸⁶ Zcela jinak s tímž místem naložil Jan Hus v kázání *Abiciamus opera tenebrarum*. Cituje tu z Bernarda sáhodlouhou pasáž, která podává zdrcující a komplexní obraz zkaženosti kléru, a celostránkovou citaci uzavírá typickými slovy „*Ecce, quam plane et luculenter is sanctus negocium, quod est ypocrisis, in clero detegit, cum dicit: „Omnes amici et omnes inimici.*““¹⁸⁷ Takto vypadá použití pramene onoho druhu, jaký v pražských kazatelích počátku 15. století vyvolával nadšení a mluvil jim z duše, takže z něj činili korunního svědka svých proslovů. Právě v takové funkci vystupují v Jakoubkových nejstarších kázáních dlouhé citáty z církevních Otců, ať už jde o kritiku kléru, nebo prostě o pokojný výklad křesťanské nauky či mravů – příkladem je výše uvedená ukázka augustinovských citací v kázání (6.) *Cuius est hec ymago*.

Prameny určující směr výkladu a plnící jej také biblickou argumentací ovšem, jak jsme viděli, nemusely vždy být přiznané. Pomineme-li spisy Jakoubkových českých současníků, které jsme probrali výše, tvoří zamlčené zdroje, jež se podařilo vynést na

¹⁸⁵ NK IV G 6, fol. 51r-51v.

¹⁸⁶ NK IV G 6, fol. 49v. Srov. Bernardus Claraevallensis, *Sermones de Cantica* 33,15 (PL 183,959).

¹⁸⁷ IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 104-105.

světlo, poměrně uzavřenou skupinu. Jde vesměs o autory druhé poloviny 13. století, působící v žebravých řádech a často také na pařížské univerzitě: *Guilelmus Peraldus*, *Nicolaus de Gorran*, *Johannes Guallensis*, *David ab Augusta*.¹⁸⁸ Studijní úsilí vlastní mladému dominikánskému a minoritskému řádu se spojilo s efektivním systémem šíření rukopisů vyvinutým na univerzitě v Paříži, a výsledkem byl ohromující úspěch odborné produkce mendikantských profesorů 13. století. Mezi nejčtenější a nejopisovanější díla patřily summy a encyklopedie, tematické sbírky materiálu pro konstrukci učených pojednání (florilegia, distinkce apod.) a sbírky modelových kázání. Rovněž systematicky zpracované traktáty na různá témata zejména z morální teologie zaznamenaly mimořádný ohlas. Díla tohoto typu se šířila nejen rukopisně, ale i ranými tisky, a zůstala v oblibě až do 16. století.¹⁸⁹

Ani české země nezůstaly stranou vítězného tažení encyklopedické a příručkové literatury, systematizující tehdejší vědění.¹⁹⁰ Díla některých autorů, jejichž ohlas jsme zaznamenali v nejstarších kázáních Jakoubka ze Stříbra, byla převedena do češtiny: staročeského překladu se dočkal spis Jana z Walesu *Breviloquium de virtutibus*, s díly Davida z Augsbuřgu a Viléma Peralda pracoval Tomáš Štítný.¹⁹¹ Užítu došla kompendia také v homiletice. Rozmach kazatelství, který nastal ve 13. století, měl své ohnisko právě v prostředí pařížské univerzity a s ní spojených minoritských a dominikánských konventů. Systematicky řazené pomůcky, ať už podle témat, či abecedně, nabízely materiál i pro mravoučné výklady kazatelů. Navíc vznikaly a masově se šířily příručky určené speciálně pro přípravu kázání.¹⁹² Sbířky modelových

¹⁸⁸ Neodvažují se odhadnout, jaký podíl na rozšíření této literatury mohly mít přímé kontakty s pařížskou univerzitou, spíše však soudím, že vzhledem ke všeobecné známosti dotyčných spisů nebyly nezbytné. K problematice srov. Vilém HEROLD, *The University of Paris and the Foundations of the Bohemian Reformation*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 3. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2000, s. 15-24.

¹⁸⁹ K tomu srov. Richard H. ROUSE – Mary A. ROUSE, *Preachers, Florilegia ad Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto 1979, s. 3-90, a nedávno Iolanda VENTURA, *On Preachers and Their Handbooks. The Trivium praedicabilium of Conrad of Halberstadt (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14203) and the Literature of Preaching Aids of the Fourteenth Century*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k poctě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 265-279.

¹⁹⁰ K rukopisům encyklopedií Vincenta z Beauvais a Tomáše z Cantimpré v českých knihovnách Pavel SPUNAR, *Encyklopedie XIII. století a jejich znalost v Čechách*, in: *Umění 13. století v českých zemích*, Praha 1983, s. 585-597.

¹⁹¹ František ŠIMEK, *Staročeský překlad spisu Jana Guallensis O čtyřech stěžejných ctnostech*, Věstník Královské české společnosti nauk, tř. I, 1951, s. 1-105. TOMÁŠ ZE ŠTÍTNÉHO, *Sborník Vyšehradský*, s. 40-49; Peraldovu *Summu virtutum et vitiorum* užil TÝŽ, *Řeči besední*. Ed. Milada NEDVĚDOVÁ, Praha 1992, s. 156-157 a 193.

¹⁹² Srov. Louis-Jacques BATAILLON, *Les instruments de travail*; R. H. ROUSE, *L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: Le développement des instruments de travail au XIII^e siècle*, in: *Culture*

textů a kázání věhlasných autorů umožňovaly snadné vyhledávání podle svátků církevního roku, postily pařížských a jiných exegetů zase často sledovaly pořadí jednotlivých biblických knih.¹⁹³ Důraz mistrů pražského reformního kruhu na kázání vedl k tomu, že i oni bohatě čerpali z kazatelských příruček 13. století.

Rozsah těchto výpůjček není dosud v úplnosti známý. V případě kazatelského díla Jana Husa byl již v roce 1979 objeven silný inspirační zdroj ve Vilémovi z Auvergne, pařížském biskupu z poloviny 13. století. Rozsáhlé a četné přejímky z jeho kázání tvoří text Husových sbírek *Postilla adumbrata*, *Leccionarium bipartitum* a dalších.¹⁹⁴ Anežka Vidmanová k tomu napsala: „Vilém z Auvergne byl tedy pro Husovu homiletickou činnost neméně důležitý, než Viklef, v počátcích dokonce důležitější. ... Proto napříště nebude možno zkoumat jen to, co Hus převzal od Viklefa, ale bude nutno se starat i o to, zač vděčí Vilémovi z Auvergne.“¹⁹⁵ Můžeme doplnit, že autorů typu Viléma z Auvergne figurovalo v raném husitském kazatelství mnohem více. Vidíme tu celou skupinu, žánrový okruh kazatelských pomůcek vzniklých ve 13. století. Také pro Jakoubka měla v počátcích jeho činnosti na kazatelně tato literatura větší význam než Janov a Viklef. Vedle domácí reformní tradice a viklefismu tu vystupuje na povrch třetí důležitý inspirační zdroj husitské traktátové a kazatelské tvorby, který tvoří – jakkoliv triviálně to může znít – užitková scholastická produkce, summy, příručky a sbírky modelových kázání. Jim bude třeba věnovat v budoucnu bližší pozornost.¹⁹⁶

et travail intellectuel dans l'Occident médiéval, s. 115-144; Laura GAFFURI, *Nell'« Officina » del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in: *La predicazione dei frati*, s. 81-111.

¹⁹³ O nich srov. Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2. vyd., Oxford 1952 (reprint Notre Dame 1964), s. 196-355; TÁŽ, *The Gospels in the Schools, c.1100-c.1280*, London – Ronceverte 1985.

¹⁹⁴ Jiří KEJŘ, *Kdo je „Parisiensis“ ve spisech Husových?*, Studie o rukopisech 18, 1979, s. 3-27; Anežka VIDMANOVÁ, *Hus a Vilém z Auvergne*, tamtéž, s. 29-47.

¹⁹⁵ A. VIDMANOVÁ, *Hus a Vilém z Auvergne*, s. 44. V návaznosti na výzkum J. Kejře a A. Vidmanové hovořím o Vilémovi z Auvergne, přestože mám závažné pochybnosti, zda nejde o kázání Viléma Peralda. Autorství kázání otištěných v sebraných spisech Viléma z Auvergne (*Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis Opera omnia II/1*, Parisiis 1674) je třeba připsat Peraldovi, jak soudil už Noël VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages*, Paris 1880, s. 162, pozn. 1. Textovým srovnáním s jeho *Summou* potvrdil Peraldovo autorství Johann LOSERTH, *Johann von Wiclif und Guilelmus Peraldus*, s. 26-35. J. KEJŘ, *Kdo je „Parisiensis“*, uvádí, že *Opera* nevykazují shody s Husovou *Postilla adumbrata* a Alvernovo původství dokládá rukopisy NK IX F 2 a III A 17, ty se však podle mého srovnání s textem v *Opera II/1* shodují (srov. tamtéž, s. 24, pozn. 10). A. VIDMANOVÁ, *Hus a Vilém z Auvergne*, pracovala s evangelijní postilou Viléma Pařížského v kapitulním rukopise E 20, srovnávala však i s rukopisem NK III A 17 a s *Opera II*; identifikaci *Parisiensis* jako Alverna převzala od J. Kejře (viz tamtéž, s. 45, pozn. 6 a 10). Otázka si vyžádá dalšího podrobného zkoumání.

¹⁹⁶ Na význam průměrné teologické produkce pro intelektuální klima Husova okruhu upozornil také Olivier MARIN, *Hus et l'eucharistie: Notes sur la critique hussite de la Stella clericorum*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 3*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holton, Prague 2000, s. 49-61, zde s. 60.

Již nyní lze ovšem tušit, že husitští mistři do velké míry recipovali inovace zavedené do kazatelství během 13. století. Až s dvoustetletým zpožděním, na sklonku středověku, začali kazatelé z řad světského kléru dohánět náskok, který si vytvořili dominikáni a minorité.¹⁹⁷ Thematický *sermo* s několikavrstevnými divizemi a typickým způsobem řazení materiálu je jen jednou z vymožeností, které pro zbytek středověku zdomácněly na kazatelské scéně. Ani citace z kompendií a sum vrcholné a stárnoucí scholastiky, jichž je patrně i v husitských kázáních více, než se zdá, nevystihují ještě plně dluh pozdněstředověkých kazatelů vůči jejich předchůdcům. Prameny kázání, či lépe řečeno jeho intertextové vztahy, jsou v tomto ohledu zajisté klíčové. Nejde ovšem ani zdaleka pouze o to, co se opisovalo, ale především o způsob zapracování zdroje do výsledného textu, o jeho funkční hodnotu. Metoda vyhledávání a řazení materiálu, tj. zejména autorit, s sebou totiž zároveň nesla i příslušné exegetické postupy. Ve výsledku tedy osvědčený, účinný, masově rozšířený a nijak originální způsob tvorby kázání ovlivňoval i obsah toho, co kněží z kazatelny říkali, resp. co psali do kodexů.¹⁹⁸

Souhrnně lze říci, že textové předlohy a pramenné citace jsou trestí kazatelského textu. Právě ony zařazují kázání do jeho historického kontextu. Citáty mají různou funkci, od ilustrace a ozdoby až po základní konstrukční prvky určující obsah kazatelova výkladu. Významná role připadá citátům neoznačeným. Jsou to často ony, které skrývají skutečný smysl a záměr kazatelovy řeči a prozrazují jeho oblíbenou „nepovinnou“ četbu. Takto fungují u Jakoubka citace z Janovových *Regulí*. Jindy kazatelé zcela bez zábran svůj zdroj uváděli, i když to znamenalo, že vyjadřují tu nejaktuálnější společenskou kritiku cizími slovy, ať patřila Bernardovi, Honoriovi nebo komukoliv jinému. Nebylo zjevně vůbec na škodu, že se ke své současnosti vyslovovali pomocí textu starého několik století, spíše naopak. Ovšem i v případech, kdy nejde o aktuální kritiku, nýbrž o nadčasová témata křesťanského života a víry, hrají prameny prvořadou roli. Jsou to opět nepřiznané předlohy a kompendia, co určuje formu, obsah i styl kazatelského projevu. Kázání je žánrem, který stojí a padá s intertextualitou: texty vykládá, cituje, přetváří, řetězí a propojuje. Dojem, že citáty jsou nepotřebnou výplní mezi cennými autorskými výroky, je mylný: opak je pravdou. V další kapitole se pokusíme ukázat, jak v Jakoubkových nejstarších kázáních práce s prameny dává vzniknout výpovědi, kterou texty i po staletích promlouvají.

¹⁹⁷ Michael MENZEL, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, Historisches Jahrbuch 111, 1991, s. 337–384.

¹⁹⁸ Souhrnně k pracovním postupům pražských reformistů, kterým se budeme věnovat i v další kapitole, srov. Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris 2005.

Výklad Písma a kritika kléru

Pokud jsme se dosud věnovali citacím z děl církevních spisovatelů, antických klasiků a básníků, zůstal stranou nejdůležitější zdroj, z něhož Jakoubek opisoval: Bible. Všudypřítomné biblické verše prostupují kazatelský text skrz na skrz a teprve ony dotvářejí onu hustou síť intertextových vazeb, která je živnou půdou středověkého kázání. Výroky církevních Otců, jakkoliv moudré, neuváděl kazatel pro ně samé, ale proto, že osvětlovaly křesťanům slova Písma. Výklad evangelia, epištoly nebo jiné knihy Nového či Starého zákona představoval hlavní cíl jeho snažení – morální a teologické obsahy byly vždy nakonec zakotveny v Bibli, ustanoveny výrokem Spasitele a vyjádřeny slovem božím.¹⁹⁹

Jestliže jsme naznačili rozdílný Jakoubkův přístup ke Kristově pravdě na jedné straně a ke starověké moudrosti a krásné literatuře na straně druhé, platí to obdobně pro všechny lidské výtvořky a názory. Podmínkou pro jejich platnost je soulad s Písmem, dosažitelný jen maximální rezignací na vše světské a pomíjivé. Jistěže Jakoubek neusvědčuje žádného z citovaných svatých učitelů z nepravdy či zkreslení křesťanského učení. Jím vyjádřená opozice vždy staví proti božskému učení názory anonymních doktorů či nejobecněji řečeno „lidí“, za nimiž si spíše než výkvět patristiky můžeme představit šedou masu soudobých kazatelů, kněží či mistrů, anebo snad dokonce jen imaginárního nepřítele, postavu použitou s rétorickým záměrem vytvořit názorný kontrast. V každém případě se znovu ukazuje, že zavržení *sapiencia mundi* neznamena u Jakoubka rezignaci na veškeré vzdělání. Příkladem může být kázání (4.) *Domine, non sum dignus*. Jakoubek tu staví do protikladu blaženost těch, kdo doufají v Boha, s nesnázemi, jaké si připravují přívrženci světské moudrosti. Činí tak ovšem s pomocí citátu z Innocence III. a už tím dává najevo, že se nezříká vši učené četby, nýbrž jenom té, jejíž motivací je škodlivá zvědavost a kterou opovrhne i sám citovaný papež.²⁰⁰ Jakoubek našel ze svých rozpaků nad intelektuální prací v křesťanském rámci cestu ven: zavhnout je třeba jen tu vzdělanost, která slouží sama sobě a světské slávě.

¹⁹⁹ Johannes Baptist SCHNEYER, *Die Bibel als wichtigstes Material- und Formprinzip der Predigt des Hoch- und Spätmittelalters*, Codices manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde [Wien] 4, 1978, s. 5-9.

²⁰⁰ „*Nobis autem adherere Deo bonum est et in eo spem nostram defigere optimam, scientes, quod mundi huius sapienciam sectantes et inopiam devitantes plurimis malis et angustis sunt involuti, ut late deducit beatus Innocencius libro De miseria condicionis humane, sic inquit: „Perscrutentur sapientes et investigent alta celi, lata terre, profunda maris, de singulis disputent, de cunctis pertractent, distant semper ut doceant. Et quid ex hac occupatione, nisi laborem et dolorem et afflictionem spiritus invenient?...“*“ NK IV G 6, fol. 8v; srov. Innocencius III., *De contemptu mundi* I,13 (PL 217,707).

Kázání ale bylo pravým opakem, zde se sečtělost uplatňovala ve prospěch Krista a jeho učení. Když Jakoubek používal argumentaci autoritami, počínal si v souladu s klasickou definicí kázání z pera Alana z Lille: „*Kázání je zjevné a veřejné ponaučení o mravech a víře, sloužící vzdělání lidí a vycházející ze sledu důvodů a studnice autorit.*“²⁰¹ Jak tedy v praxi Jakoubek sestavoval důkazy načerpané ze studnice autorit? V této kapitole se zaměříme na Jakoubkovu literární metodu, spočívající v řazení citátů a budování argumentačních řetězců. Charakteristické rysy se objeví již v tom, jaké výroky kazatel považuje za navzájem související a co jej vede k aplikaci určitých citací. Současně s tím ale budeme sledovat i metodu exegetickou: kázání je textem o textu, vykládá smysl zdrojového citátu (perikopy, thematu) a vidí v něm nejčastěji obrazně vyjádřené obsahy. Ty je třeba vyložit tak, aby posluchače poučily o víře a ukázaly mu cestu zbožného života.

Kázání, které mělo podobu thematického sermonu, se budovalo po jednotlivých oddílech, tj. divizích nebo subdivizích. Základními stavebními kameny byly právě biblické a jiné citáty. Ty, patřičně seřazeny, tvořily osu výkladu; spojovací text naznačoval souvislost mezi nimi a vedl pozorné posluchače postupnými kroky k pointě daného oddílu nebo celého kázání. Touto pointou nezřídka byl elegantní návrat k východisku, tedy zopakování záhlavního citátu. Také vybraný materiál se většinou vztahoval k thematu kázání, jen ojediněle, zvláště v subdivizích, k jinému klíčovému slovu nebo citátu. V pramenech můžeme vystopovat několik jednoduchých principů, jimiž se heuristika řídila. Za prvé mohla být mezi thematem a vybranými citáty liturgická souvislost. Cestu k nalezení patřičných výroků určoval svátek, k němuž se kázání vztahovalo. K tomu odkazuje kázání (2.) slovy „*hodierna epistula*“,²⁰² když aplikuje sousední verše příslušného liturgického čtení, ze kterého pochází i sám nadpis promluvy „*Si fieri potest*“. V souboru Jakoubkových nejstarších kázání nenajdeme jinak běžné odvolávání se na příslušnou evangelijní perikopu v kázání na epištolu a naopak. Dost často zato kazatel sahá po příslušné homilii velkých Otců církve, Řehoře nebo Augustina. Protože tyto texty bývají označeny jako „*hodierna omelia*“,²⁰³ je princip, podle něž jsou připojeny, také v podstatě liturgický.

²⁰¹ „*Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens.*“ Alanus ab Insulis, *De arte praedicatoria* I (PL 210,111).

²⁰² „*omnes christianitatis condiciones, quas in hodierna epistula enumerat Apostolus*“, NK IV G 6, fol. 4r.

²⁰³ Srov. odkazy výše v pozn. 90.

Další a nejčastější pojítka použitých veršů představuje slovní asociace. Podnětem, aby uvedl daný citát, je kazateli výskyt téhož slova, jeho gramatických tvarů nebo slov odvozených od téhož základu. Série veršů obsahujících stejný výraz mnohdy působí jako výsledek mravenčí práce s biblickou konkordancí, a tento dojem může velmi dobře odpovídat pravdě.²⁰⁴ Z metody slovních konkordancí vychází většina užitkové teologické literatury pozdního středověku. Jde o prostý princip, kdy se biblický materiál pro danou pasáž vybírá se zřetelem k záhlavnímu citátu na základě shodného výskytu klíčového slova. Takovýto postup je jistě nasnadě zvláště v kazatelství a jeho výskyt lze předpokládat napříč dějinami sakrální rétoriky. Jeho charakteristická a z dnešního hlediska až nepochopitelně mechanická aplikace vysvitne teprve při pročtení středověkých kázání, kde se pojí s nezměrnou schopností najít za pomoci alegorického plánu souvislost a dokonce strukturální podobnost mezi snad kterýmikoliv dvěma úryvky Písma či Otců. Jejich shluky jsou vršeny ne snad bez ladu a skladu, ale přece jen se snahou uplatnit všechny nalezené citáty. Někdy dokonce působí některé biblické verše na konci odstavce jako jednoduše uplatněný zbytkový materiál, který se nepodařilo zapracovat do souvislého výkladu. Jindy je ovšem řazení dobře promyšlené a řetězení citátů probíhá nikoliv na základě pouhé homofonie, nýbrž spíše podle smyslu. Pojítkem pak mohou být různá slova, kterým autor přikládá též význam nebo je vykládá jako metafory s tímž obsahem.²⁰⁵ Oba způsoby jsou vidět v ukázce z kázání (7.) *Exiit, qui seminat*. Osu odstavce tvoří tři citáty z Písma, vážící se na thema prostřednictvím slovní konkordance slovesa *seminare* a dalších pojmů spjatých s problematikou setby a sklizně: „*Agricola pacienter expectat fructum terre*“ (Jac 5,7), „*Accipite semina et seminate agros, ut fruges habere possitis*“ (Gn 47,23-24) a „*Qui seminant in spiritu, de spiritu metent vitam eternam*“ (Gal 6,8). I první z nich, ačkoliv neobsahuje přímo výraz *seminare*, je přitom zařazen s ohledem na výskyt konkrétních slov, zde „*fructum*“ a „*terra*“, která se objevují v distinkci uvádějící odstavce. Pojítkem takto sebraných citátů s tématem kázání je tropologický smysl všech těchto míst, odpovídající morálnímu výkladu Ježíšova podobenství o rozsévači. Spojovací text se přizpůsobuje vybraným

²⁰⁴ Konkordance byla pomůckou známou od 30. let 13. století a rozšířenou masově koncem téhož věku, srov. Richard H. ROUSE – Mary A. ROUSE, *The Verbal Concordance to the Scriptures*, AFP 44, 1974, s. 5-25.

²⁰⁵ K těmto dvěma způsobům John VAN ENGEL, *Studying Scripture in the Early University*, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese*. Hg. von Robert E. Lerner (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 32), München 1996, s. 17-38, zde s. 36-37.

veršům a uvádí je. Proto se např. mluví o věčné odměně za dobré skutky – odkazují k ní obrazně oba biblické citáty o sklizni, které mají záhy přijít.²⁰⁶

Et illa **terra** bona, de qua dicitur in ewangelio, quod autem supra: *cecidit in terram bonam*, hii sunt, qui in corde bono quantum ad intelligenciam, et optime quantum ad affectivam audientes verbum, verbum retinent quantum ad memorativam, et **fructum** afferunt quantum ad operativam in paciencia quantum ad continuativam. Afferunt enim fructum bone operationis in paciencia expectationis premiorum sicut *agricola pacienter expectat fructum terre*, Jaco. 2.²⁰⁷ Stimulandi sunt ergo corpus et anima tamquam boves, ne ocientur, sed in bonis operibus exerceantur, ut ager cordis tui sit terra bona, in qua **semen** verbi Dei seminetur per predicacionem, occultetur per retencionem, multiplicetur per operis continuacionem. **Seminemus** ergo multa bona opera, ut colligamus et metamus multa sancta premia, attendentes dictum Jozeph subditis pharaonis consilium Gen. 47^o: *Accipite semina et seminate agros, ut fruges habere possitis*.²⁰⁸ Accipite inquam semina bonarum operationum et serite agros vestrorum cordium²⁰⁹ et animarum, ut fruges habere possitis eternarum remuneracionum, de quo Apostolus ad Gall. VI^o: *Qui seminant in spiritu, de spiritu metent vitam eternam*.²¹⁰

Také v závěru právě uvedené ukázky hledá Jakoubek ve slovech knihy Genesis spirituální smysl. Slovům, které pronesl Josef v Egyptě, má křesťan rozumět tak, že sémě značí dobré skutky, pole znamená srdce či duše a plodinou je věčná odměna. Tento poslední obraz je v souladu s epištolním „*metent vitam eternam*“ – alegoretickou práci zde zastal sv. Pavel. Obratnou konstrukcí textu kazatel docílil toho, že závěrečný citát z Listu Galatským jakoby potvrzuje a pečeti jeho výklad, ačkoliv se domnívám, že jej měl připravený předem, v klasobraní na slovo *seminare*, a interpretaci Josefova výroku mu přizpůsobil.

Princip osvětlování obtížných biblických míst jinými místy z Písma byl základem exegetické metody přinejmenším od Augustinovy *De doctrina christiana*.²¹¹ Přesto prosté navršení veršů podle konkordance samo o sobě málokdy přineslo kýžené vyjasnění smyslu. Zvláště pokud šlo o spirituální významy, nikoliv jen porozumění doslovnému znění Bible, vnášel kazatel teologickou či morální interpretaci zvnějšku, většinou ze spisů a názorů „svatých doktorů“. Intelektuální revoluce spojená s rozkvětem výuky ve 12. a 13. století systematizovala pro použití učitelů a kazatelů

²⁰⁶ NK IV G 6, fol. 19r.

²⁰⁷ Jac 5,7

²⁰⁸ Gn 47,23-24

²⁰⁹ cordium] coddum ms.

²¹⁰ Gal 6,8

²¹¹ „...ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla et quaedam certarum sententiarum testimonia dubitationem incertis auferant.“ „Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperitur.“ Augustinus, *De doctrina christiana* II. 9 a II.6, CCSL 32. K dalším dějinám tohoto přístupu srov. A. J. MINNIS – A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism*, c.1100-c.1375, Oxford 1988, s. 204, s odkazem na Bonaventurovu recepci Augustina.

výsledky patristické i karolinské exegeze, zaměřené právě na alegorický výklad.²¹² Ponaučení, které kazatel vyvodil z obrazné mluvy Písma, často nevyplývalo nutně z logiky jeho pojednání, spíš bylo prostě předkládáno k věření. Zásobnicemi takových výkladů byly glosy a postily velkých kompilátorů, první mezi nimi *Glossa ordinaria*.²¹³ Ukazuje to i následující příklad z téhož kázání:²¹⁴

In hac autem seminacione quinque consideranda occurrunt. Primo actus, et hic requirit celeritatem, propter quod dicitur Ecc. XI^o: *Mane semina semen tuum*, id est in **iuventute**, *et vespere non cesset manus*, id est in **senectute** secundum Glossam,²¹⁵ *quia nescis, quid magis oriatur hoc aut illud et si utrumque simul melius*,²¹⁶ et quia dicitur Tren. tercio: *Bonum est viro, cum portaverit iugum ab **adolescencia** sua*.²¹⁷ In utroque autem tempore est instanter seminandum propter mortem incertam, que in utroque tempore te expectat. Sicut dicit beatus Bernardus, *mors non parcit etati, utrobique est, **senibus in janua, juvenibus in insidiis***.²¹⁸ Ideo *quodcumque potest manus tua facere, instanter operetur, quia nec ratio, nec opus, nec sciencia, nec sapiencia est apud inferos, quo tu properas*, Ecc. 9^o.²¹⁹ Et subditur causa, quia *nescit homo finem suum, sed sicut pisces capiuntur hamo et sicut aves comprehenduntur laqueo, sic capiuntur homines in tempore malo*.²²⁰

Autoritativní spirituální výklad *Glossy* ke knize Kazatel – ráno jako mládí, večer jako stáří – zde funguje jako nosný konstrukční prvek. První biblický verš přichází díky slovní asociaci navazující na ústřední motiv setby. Slova Jeremiášova Pláče však již nepřipojuje pouhá homofonie, nýbrž významová podobnost (*mane* = *in iuventute* → *adolescencia*). Souvislost obou biblických míst je tedy nutno hledat na úrovni *sensus*, nikoliv *littera*. Úkol zasévání dobrých skutků tak platí pro člověka v každém věku. Podle stejných měřítek Jakoubek vybral citát sv. Bernarda. Ten přináší ještě motiv smrti – „smrt nešetří žádného věku“, a na něj se pak připojuje další výrok Ecclesiastův: „člověk nezná čas svého konce“. Oproti mechanickému řazení podle slovní asociace zde přichází ke slovu řetězení citátů podle připisovaného jim smyslu, zůstávají nicméně vlastní osou kazatelova pojednání a jejich interakce mnohdy produkuje vlastní sdělení textu.

²¹² Význam exegetické tradice v prostředí raných univerzit podtrhuje J. VAN ENGEL, *Studying Scripture*, s. 27.

²¹³ Ke Glosse a glosování B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, s. 56-66; M. T. GIBSON, *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, in: *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. by Mark D. Jordan and Kent Emery, Jr. (= Notre Dame Conferences in Medieval Studies 3), Notre Dame – London 1992, s. 5-27; Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Age*, Paris 2003, s. 158-172.

²¹⁴ NK IV G 6, fol. 19r.

²¹⁵ PL 113,1125-1126.

²¹⁶ Ecl 11,6

²¹⁷ Lam 3,27

²¹⁸ Bernardus, *De conversione* 8,16 (PL 182,843).

²¹⁹ Ecl 9,10

²²⁰ Ecl 9,12

Kratičká první subdivize *ad primum* v kázání (10.) *Querite primum regnum Dei* o chvályhodné starostlivosti²²¹ je složena téměř výhradně z biblických citátů. Ty byly vybrány na základě slovní asociace na pojmy *sollicitudo* / *sollicitus*. Jediná autorská věta tohoto odstavce dobře vystihuje Jakoubkův názor na úlohu duchovních, jak je obsažen v jeho raných kázáních ke kléru: „*Takovou horlivostí by se měl vyznačovat každý, kdo chce být spasen, obzvláště ale duchovní a preláti.*“ Z podobně nenápadných formulací, kde duchovenstvo vystupuje jako avantgarda spasení, se měly rychle vyvinout zdrcující kritické pasáže chrlící slova nesouhlasu s životem těch soudobých kněží, kteří nedostáli daným nárokům. Jakoubka k tomuto pojetí povzbuzovala v neposlední řadě právě jeho literární metoda (zejména pokud bychom považovali výběr materiálu za první krok při konstrukci kázání a autorský text teprve za krok druhotný). V digestu na slovo *sollicitudo* se nacházel i epištolní citát „*Kdo stojí v čele, ať je horlivý*“, a k aplikaci na klérus byl jen malý krok, zvlášť když hned vedle se nabízel citát, který s tímto horlením pro věci božské spojoval muže žijící v celibátu.

Laudabilis **sollicitudo** est in observancia mandatorum dei, ad Ephe. 4^o: **Solliciti** servare unitatem in vinculo pacis,²²² et de illa loquitur Scriptura 1 Petri 1^o: **Omnem sollicitudinem** vestram in ipsum proicientes.²²³ Et talem **sollicitudinem** necesse est omnem salvandum habere, et **specialiter clerum et prelatos**, qui secundum Apostolum ad Ro. 12^o *presunt in sollicitudine*,²²⁴ ac viros contemplacionis, de quibus Prima Cor. VII^o: *Qui sine uxore est, sollicitus est, que sunt Domini; qui cum uxore, sollicitus est, que sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*²²⁵

Vidíme, že přes všechnu svou mechaničnost kazatelská metoda umožňovala sklenout oblouk výkladu zacíleného žádoucím směrem, a dokonce si takovýto postup přímo žádala. Nemá totiž být řečeno, že by výběr materiálu pro distinkce svazoval autora v jeho záměrech nebo ho nutil říci jen a jedině to, co mu homiletika povolila. Jádrem kazatelova proslovu byla myšlenka, kterou si jistě vytyčil sám řečník. Činil tak ovšem na základě studia Písma a meditace nad veršem vytčeným do záhlaví. Příslušná myšlenka vycházela z tohoto verše a opírala se o další autoritativní výroky, jež kazatel postupně citoval, aby danou pasáž efektně ukončil maximou stvrzující jeho premisy. Na tuto osu se nabalují další citace a prűpovědi, a to více či méně volnou asociací k výchozímu klíčovému slovu. Každé slovo, každý obrat evokoval v mysli autora další

²²¹ „*Quantum ad primum de sollicitudine, quam habere debemus ad inveniendum regnum Dei, est advertendum, quia comuniter secundum doctores est dare triplicem sollicitudinem, scilicet sollicitudinem laudabilem, tollerabilem et sollicitudinem vituperalem.*“ NK IV G 6, fol. 38v.

²²² Ef 4,3

²²³ 1 Pt 5,7

²²⁴ Rm 12,8

²²⁵ 1 Cor 7,32-33

a další texty, uložené v jeho paměti či v jeho knihovně. Ty ukotvovaly daný pojem v síti významů, obrazů a odkazů, a určovaly tak jeho funkci v autorově myšlení a vyjadřování. Jak ukázal Gilbert Dahan, konkordance není jen principem syntaktické organizace textu, ale patří též mezi základní metody spirituální exegeze. Jako východisko tu slouží představa, že Písmo svaté reprodukuje jediné a jedinečné Slovo boží, takže v každé jeho části je zároveň obsažen celek. Týž výraz či obdobně podaný námět objevující se v různých knihách a kontextech pomáhá dobrat se kýženého poselství. Dahan proto rozlišuje konkordanci verbální, tematickou a strukturální, v níž se hledá souvztažnost mezi citáty navzájem svázanými společným užitím v liturgii nebo odpovídající vnitřní stavbou.²²⁶ Tytéž principy sloužily autorům kázání při konstrukci jejich textů. Akumulace získaného materiálu byla zároveň krokem k jeho interpretaci, tedy k odhalení poselství, jež potom kazatel šířil dál.

Nejnázorněji snad přiblíží metodu slovních konkordancí dobová parodie. Asi v 80. letech 13. století napsal Štěpán ze San Giorgio, papežský skriptor a prokurátor anglického krále u kurie, polemický spisek proti kázání jistého Radulfa o kacíři jménem Nemo. Ostrá reprobace je patrně humoristickým textem, stejně jako samotné „vyvracené“ kázání. Nové a nové verze parodického *Sermo de Nemine*, sepisované až do konce středověku, svědčí o úspěchu vtipného dílka. Vlastní nápad, na němž parodie stojí, je ale nerozlučně spjat s dobou rozmachu sorbonnského kazatelství. Radulf sestavil své kázání o životě a ctnostech světce Nema metodou slovní konkordance. Klíčový termín představuje právě slovo *nemo*, které ovšem v textu funguje jako jméno fiktivního hrdiny. Tím se samozřejmě dostává všem citovaným biblickým výrokům právě opačného smyslu: namísto zájmena „nikdo“ najednou evangelií, epištolami i Zjevením prochází tajemný Nemo.²²⁷ Známá rčení pak dokládají jeho věhlas. Tak se například mluví o Nemově prorockém daru: „*Ten blažený rytíř Nemo, nechtěje se nijak zpronevěřit rodu, z něž vzešel, vyučil se vědám, pročez se stal nadmíru moudrým, jak se čte: ‚Nemo je prorokem [ve své vlasti]‘. Vskutku prorokem je tento svatý Nemo, jak je šířeji zaznamenáno v Písmu, kde se o dni Posledního soudu říká: ‚Nemo ví dne i hodiny‘.*“²²⁸ Neudiví pak, že spatřujeme Nema létat po obloze (J 3,13: „*Nikdo nevstoupil*

²²⁶ Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris 1999, s. 350-358.

²²⁷ Přehled verzí *Sermo de Nemine* a základní informace přináší Martha BAYLESS, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Michigan 1996, s. 57-92; do kontextu s vývojem kazatelství dala skladbu N. BÉRIOU, *L'avènement*, s. 204-212. Obě badatelky publikovaly také edici textu, M. Bayless druhou recenzi tzv. dlouhého Nema (s. 259-265), N. Bériou rekonstrukci původní sorbonnské verze (s. 881-887).

²²⁸ N. BÉRIOU, *L'avènement*, s. 884.

na nebesa“), nebo že je jediným, kdo smí protiřečit samotnému Bohu (Zj 3,7: „*když On otvírá, nikdo nezavře, a když On zavírá, nikdo neotevře*“).²²⁹ I přes překladatelskou obtíž s dvojnásobným záporům v češtině je jasné, v čem spočívá vtip celé záležitosti. Stejně jasná a pro náš účel závažnější okolnost ale je, že shromážděné citáty se slovem *nemo* tvoří východisko a dějovou osu díla, přičemž zbylý (spojovací) text je jím tematicky přizpůsobován tak, aby co nejdříve zavedl řeč na další citaci. Přesně tak tomu totiž bylo v kazatelství. Není bez zajímavosti, že Radulf pracoval s třetí edicí biblické konkordance, která byla tehdy v intelektuálních kruzích Paříže žhavou novinkou.²³⁰ Metody výběru materiálu a použití speciálních pomůcek, příruček a literárních nástrojů se rychle staly klasikou, která svádí i k výsměchu.

Nema lze jistě číst také jako varování před bezduchou aplikací inovované kazatelské techniky. Ta ovšem zaznamenala tak obrovský úspěch, že se napříště šlo jen obtížně vymanit z jejího zajetí. Sestavování kázání se stalo dovedností svého druhu, hrou s textovými úryvky a distinkcemi, skládkou z převzatého materiálu.²³¹ Nejinak přistupoval v počátcích své dráhy ke psaní sermonů Jakoubek ze Stříbra. Rekonstrukce složitých pochodů, které dávaly vznikat textu Jakoubkových nejstarších kázání, je znázorněna na ukázce z proslovu (5.) *Surge, tolle grabatum tuum*.²³² Hlavní námět tvoří učení o pokání a jeho třech částech. Spojení lítosti (*contricio*), zpovědi (*confessio*) a zadostiučinění (*satisfaccio*) se třemi částmi Ježíšova výroku „*Vstaň, vezmi lože své a chod!*“ opsal Jakoubek, jak již víme, z Gorranova *Fundamenta*. To sloužilo jako odrazový můstek i pro argumentaci první divize. Slovem „*surge*“ prý Spasitel vyzývá hříšníky k lítosti. Následující tři biblické verše, vybrané známou a jednoduchou metodou slovní konkordance, připomínají nutnost pokání. Tento podpůrný materiál stojí poněkud stranou hlavní myšlenkové linie. Cílem kazatele je doložit, že výzvou „*Surge!*“ Písmo ve svém morálním smyslu mluví o *contricio*. Lítost je totiž, jak naznačeno, první částí pokání („*penitencie prima ... particula*“) a spočívá v pozdvižení srdce z hříchu (*elevacio*) – a toto pozdvižení Ježíš popsal slovem „*vstaň*“. Potom přichází další snůška biblických veršů, tentokrát na klíčové slovo *sugere*. Hlubší smysl těchto intertextových poukazů spočívá v kontextu, ze kterého byly citáty vytrženy a který jak kazatel, tak jeho vzdělání posluchači dobře znali. List Efezským 5 hovoří o bezúhonném životě na tomto

²²⁹ Tamtéž, s. 881-882.

²³⁰ Tamtéž, s. 206; R. H. ROUSE – M. A. ROUSE, *The Verbal Concordance*, s. 17-24.

²³¹ M. MENZEL, *Predigt und Predigtorganisation*, s. 375, uvádí příklady speciálních kazatelských příručních knihoven a zmiňuje dokonce existenci lístkových kartoték s motivy ke kázání.

²³² NK IV G 6, fol. 11v; viz schéma na s. 161.

světě, jenž bude odměněn podílem na Kristově království,²³³ a vybřednutí z hříchu je popisováno jako povstání probuzeného („*surge, qui dormis*“). Na příslušném místě Třetí knihy Královské pak anděl probouzí Eliáše během jeho cesty za zničením izraelské modloslužby, jednoho z nejhorších hříchů starozákonního repertoáru. Souvislost obou citátů je tedy nejen v opakování téhož pojmu, ale i v jejich obsahu. Následující výrok na tento kontext navazuje, když určuje jako úkol pozemšťanů směřujících k (nebeskému) cíli pozdvihnout srdce z hříchu. Tato *elevacio cordis*, v Jakoubkově výkladu již nerozlučná sestra slovesa *surgere*, je zpětně spojena s lítostí, a to slovy Žalmu, který mluví o srdci zkroušeném („*cor contritum*“).

V dalším odstavci hovoří Jakoubek o překážkách pokání a o strachu z něho. Nejspíše nechybíme, když se budeme domnívat, že si toto téma nevybral libovolně z neomezeného moře všech možných námětů. Přivedl jej k němu opět citát z Bible, nalezený během pátrání po verších konkordujících s thematem. Slova „*Surge et noli timere*“ (Mt 17,7) dala směr příštímu výkladu. Ten je podpořen dalšími dvěma výroky, totiž „*Nadarmo vstáváte před úsvitem*“ ze Žalmu 126,2 a Jeremiášovým „*Vstaňte a vyrazme v noci*“ (v rukopise omylem označeným jako Izaiáš). Jejich vzájemná souvislost je zřejmá, tvoří ji poukaz na noční tmu. Rozpor doslovných smyslů – prorok doporučuje v noci vstát, žaltář to má za zbytečné – nemusí znepokojovat. Souladu je dosaženo opět za pomoci širšího kontextu těchto výroků. U Jeremiáše Hospodin vyzývá ke zničení zkaženého města, žalm pak dodává, že bez boží pomoci městu nepomohu žádné noční hlídky.²³⁴

Dosti překvapivě pak přichází jadrný citát z proroka Joela: „*Leč běda, shnila dobytčata v hnoji svém!*“ Vzrušený výkřik signalizuje, že z líčení, jak by to mělo být, přechází kazatel k trpkému popisu skutečného stavu věcí. Proč ale do výkladu, dosud tak úzce vnitřně provázaného i na lexikální úrovni, přivádí hovězí dobytek? Spojitost s thematem „*surge*“ pozorný posluchač záhy rozpozná. Po nedlouhé pasáži žehrající na nevděčnost člověka k jeho Tvůrci, již uvádí *locus communis* nábožensky motivované společenské kritiky „*všechn svět ve zlém leží*“ (1 J 5,19), přichází rétorický vrchol celého oddílu, dvě dvojverší Alana ab Insulis. Není pochyb, že si je Jakoubek vybral opět kvůli slovu *surgere*, které je v nich použito.

²³³ „Dobře si pamatujte, že žádný smilník, prostopášník ani lakomec, jehož bohem jsou peníze, nemá podíl v království Kristovu a Božím,“ Eph 5,5.

²³⁴ Jr 6,5-6: „Vstaňte, vyrazme v noci a její paláce zničme! Toto praví Hospodin zástupů: Zporázejte stromy a navršte proti Jeruzalému násep. To město musí být celé potrestáno, uprostřed něho je útlak.“ Ps 126,1-2: „Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný. Nadarmo časně vstáváte, dlouho vyseďáváte a jíte chléb trápení, zatímco Bůh dopřává svému milému spánek.“

Ubi dominus spiritualiter hortatur ad tria, scilicet ad **contricionem** ibi: **Surge**, 2^o ad confessionem ibi: *Tolle grabatum tuum*, 3^o ad satisfaccionem ibi: *Et ambula*.

• Dixi **primo**, quod dominus in verbis thematis hortatur quemlibet peccatorem ad **contricionem**, dicens „**Surge**“.²³⁵ Ex quo namque omnes peccavimus, et egemus gratiam Dei. Secundum Apostolum *necessaria est nobis penitencia*,²³⁶ ideo Salvator ad predicacionem suam a penitencia incepit dicens: *Penitentiam agite, appropinquabit enim regnum celorum*.²³⁷ Et simile precursor suus beatus Johannes Baptista dicit: *Facite dignos fructus penitencie*.²³⁸ Cuius quidem **penitencie** prima et principalis particula est vera **contricio**, que habet fieri per cordis a peccato **elevationem**. Ad quod nos monet, dicens cuilibet nostrum: „**Surge**“, ad Ephesios 5^o: **Surge**, *qui dormis*,²³⁹ *et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*.²⁴⁰ Et 3ⁱⁱ Regum 19^o Angelus ad Eliam: **Surge** *comede*.²⁴¹ Super quo quidam sic loquitur:²⁴² In celo sunt beati et quiescunt, in inferno dampnati et gemunt, in mundo peregrini, qui ad finem tendunt, primo per cordis in Deum **elevationem**. Psalmus: *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*.²⁴³

• Sed quia labor est **surgere**, ideo multi **timent**. Contra quorum quemlibet dominus Mt 17^o: **Surge** *et noli timere*.²⁴⁴ Duo enim sunt impediens omnem contricionem devotam, scilicet torpor in agendum et pavor in sustinendum. Contra hec duo in verbo proposito dominus duo facit, excitat nos et confortat. Primo excitat tepidos, ut agant viriliter, dicens cuilibet: „**Surge**“. Psalmus: *Vanum est vobis ante lucem surgere*.²⁴⁵ Et Ysa 6^o: **Surgite** *et ascendamus in nocte*.²⁴⁶

• Sed **heu**, *conputruerunt iumenta in stercore suo*,²⁴⁷ quia *totus mundus positus est in maligno*.²⁴⁸ Nam et homo ad imaginem et similitudinem Dei creatus, qui toti mundo prelatus est, nichil supra se habens predominacionis preter Deum solum, in quem omnes vires dirigere deberet, dereliquit Deum factorem suum plusque ceteris exorbitat bestiis nec intelligere vult, ut bene ageret atque de sterquilinio resurgeret peccatorum. Etenim, ut ait Alanus in Problematibus:

Sus se **sorde** levat saltem, dum colligit escas;
cur nunquam **surgat** sorde volutus homo?
Omnia quippe sue nature debita solvunt,
preter eum, qui plus hiis rationis habet.²⁴⁹

• **Surgendum** est nobis, carissimi, hoc sacro tempore, cum nimis dormierimus, et ad cordis veram confugiendum est **contricionem**.

²³⁵ Nicolaus de Gorran, Fundamentum areum, fol. 67v.

²³⁶ Hbr 10,36

²³⁷ Mt 3,2

²³⁸ L 3,8

²³⁹ Nicolaus de Gorran, Fundamentum areum, fol. 67v.

²⁴⁰ Eph 5,14

²⁴¹ 3 Rg 19,7

²⁴² non inveni

²⁴³ Ps 50,19

²⁴⁴ Mt 17,7

²⁴⁵ Ps 126,2

²⁴⁶ Jr 6,5

²⁴⁷ Joel 1,17

²⁴⁸ 1 Jo 5,19

²⁴⁹ Alanus ab Insulis, Liber parabolarum I-II, 421.424 (PL 210, 581.583-584).

Znovu tedy vidíme, že citát je primární a kazatelův vlastní výklad, ačkoliv jej předchází, je mu přizpůsoben. Celá zásadní věta, v níž Jakoubek formuluje mravokárný obsah této části svého kázání, totiž není než komentářem k Alanovi, či spíše jeho parafrází. Člověk je horší než zvířata, když – ačkoliv stojí v řádu stvoření nejvýše pod samotným Bohem – nechce se pozdvihnout z hniající hromady hříchů. „*Svině se zvedá z špíny, aspoň když hledá si jídlo, proč nikdy nepovstane v špíně ležící člověk?*“, ptá se Alanus. A jsou to právě jeho slova („*sus se sorde levar*“), která navedla Jakoubka i k použití Joelova verše („*iumenta in stercore*“), přinášejícího do kázání změnu atmosféry.

Stačí pak drobná větička na závěr, aby Jakoubek ukázal, že jeho vývody, ačkoliv mají nadčasovou platnost a jsou vyjádřeny slovy Písma a klasiků, platí především dnes. Závěrečná exhortace přímo oslovuje posluchače (*carissimi*) a shrnuje subdivizi do výzvy pozvednout se k pravé zkroušenosti srdce. Prezenovat základní nauku o pokání nebylo zjevně kazatelovým cílem. Mistři, k nimž se obracel, neměli zapotřebí takovou primitivní propedeutiku. O co šlo v kázání spíše, bylo pohrát si s biblickou zvěstí, která podává křesťanské učení obraznou mluvou na rozličných místech Starého i Nového zákona, jejich uvedením do patřičné souvislosti se však vždy ukáže jako konzistentní. Konkrétně zde Jakoubek usiloval vyložit, že Písmo ve verši „*Surge...*“ sděluje nejen příběh o Ježíšově zázračné moci uzdravovat (ten nechal víceméně stranou), ale že *moraliter* se na tomto místě mluví o pokání. Nejspíše bylo autorovým záměrem také trochu zkritizovat člověčí mravy, tedy srovnat ideální přístup ke kající lítosti se skutečným stavem věcí. Stejně dobře je ale možné, že jej k povzdechu nad lidstvem přivedly až verše, které našel v Alanových *Probleumatech* pod slovem *surgere*. Hovoříme-li o skládání citátů nejen na základě explicitní shody klíčového výrazu, ale také podle smyslu, znamená to, že se biblickému textu přikládaly různé významové roviny. To není nic překvapivého. Počátkem 15. století už měla teorie významových plánů Písma (*sensus*) za sebou takovou tradici, že je vzdělanci nedovedli ani jinak vnímat. Podstatné ale je, že kazatelství pracovalo hlavně, ne-li výhradně s morální aplikací slov Bible. V případě nejstarších Jakoubkových textů a jim podobných kázání se neobjevuje důsledné hledání všech čtyř „smyslů“ ke každému zmiňovanému a ani ke každému vykládanému biblickému místu. Spirituální smysl (obecně řečeno) ale kazatelé se samozřejmostí předpokládali a ve výkladu jej užívali téměř výhradně. Ne že by doslovný, historický plán v očích středověkých teologů nepotřeboval komentáře. Autoři vrcholné scholastiky jej naopak považovali za základ každé exegeze a objasňování

biblických reálií věnovali velké úsilí.²⁵⁰ Kazatelna nicméně nebyla vhodným prostředím pro takovouto práci, ta se hodila spíše do univerzitních poslucháren a pracoven. Jen výjimečně se Jakoubkova kázání v kodexu IV G 6 pustí do historického výkladu. Úvodem kázání (8.) *Non in solo pane* považuje autor za nutné specifikovat jméno a polohu pouště, v níž ďábel pokoušel Krista, užívaje k tomu dějpravný svod Petra Comestora známý jako *Historia scholastica*. Na to navazuje další odkaz na práci „doktorů“, kteří v pokušiteli odhalili Lucifera, téhož zlovolníka, který sváděl prarodiče lidstva v ráji.²⁵¹ Když v témže kázání praví, že „je třeba připomenout historii evangelia, kterak byl Kristus pokřtěn od Jana“, činí tak nikoliv proto, aby osvětlil narativní stránku evangelijního textu. Příběh o Ježíši a Křtiteli je pro něj jen prostředkem, aby mluvil o trpělivé pokoře boží, kterou máme napodobovat, a aby se tak znovu oddal alegorii a tropologii.²⁵²

V kázání ke kléru nebyla tak triviální věc jako vyprávění o pozemském životě Krista a jeho učedníků na pořadu. V homiliích pro lid ještě přicházelo v úvahu glosování perikopy a vyjasnění jejího doslovného smyslu na úvod vlastního výkladu, jak to dělal např. Hus ve svých betlémských postilách.²⁵³ Obecně se však v homiletice uplatňoval spíše spirituální výklad, který představoval jakousi interpretační nadstavbu nad doslovným zněním. Tradičně se dělil na oblast víry (alegorie), lásky (tropologie, morálka) a naděje (anagoge). To však nebylo v kázání zvykem zdůrazňovat, a pakliže morální smysl z povahy věci mírně převažoval nad ostatními dvěma, dělo se tak mlčky. Přenesené významy byly biblickým slovním obrátům připisovány velice přímočaře, bez rozpaků. Na pohled celkem libovolný spirituální výklad se ale zakládal na osvědčených interpretacích, Jakoubek si jej nevymýšlel. Když např. mluvil o dobrých věřících jako o čeledínech církve (*domestici*), připojil k jejich chvále výrok Přísloví (mylně jej uvádí

²⁵⁰ B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, s. 214-242 a 281-308; A. J. MINNIS – A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory*, s. 197-212.

²⁵¹ „*Hec autem facta est temptatio in deserto inter Yericho et Iherusalem, quod secundum Magistrum Historiarum Quarentena nominatur. Hic temptator, ut tradunt doctores, fuit Luciper, qui eciam temptavit primos parentes de eisdem tribus viciis, licet ordo temptationis fuerit permutatus.*“ NK IV G 6, fol. 21v. Srov. Petrus Comestor, *Historia scholastica* (Hist. evang. 35) (PL 198, 1556-1557); paralelu pokušení Adama s Evou a Krista uvádějí např. Beda Venerabilis, *In Matthaevi evangelium expositio* I, 4 (PL 92, 20); Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaenum* (PL 120, 196-198); Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* (PL 205, 332).

²⁵² „*In quibus verbis et factis Christi aliis multis pretermisissis duo innuuntur. Primo humilis paciencia seu pociens humilitas Christi, que per nos est imitanda... Pro primo est notanda historia ewangelii, quomodo Christus implens omnem iusticiam baptisatus est a Johanne. Sic enim subiciendo se humiliter baptismo Johannis quartum gradum subieccionis et iusticie adimplevit.*“ NK IV G 6, fol. 22r.

²⁵³ Anežka VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*, *Communio viatorum* 19, 1976, s. 65-81, zde s. 74-75; autorka ale poukazuje na to, že v dochované podobě byly texty určeny spíše ostatním kazatelům než přímo lidu.

jako Píseň písní) „*Všechna její čeleď je oblečena do dvojího šatu*“. Bezprostředně hned přidal také vysvětlení, podle něž dvojí šat značí dvojí lásku, k Bohu a k bližnímu. Tato interpretace nebyla něčím, co by zamýšlel ve svém pojednání vysvětlovat, byla prostě převzatá z tradice, kterou můžeme stopovat dvě století nazpět.²⁵⁴

Mezi zdroje takovýchto spirituálních interpretací patřily zaběhnuté glosy hlasitě uznávaných i mlčky užívaných teologů, ale i etymologie hebrejských a jiných jmen a slov. Píše-li Jakoubek, že „*Sodoma se vykládá jako ,němá‘, Gomorra jako ,drsná‘*“, má tento údaj paralelu v kázání Hildeberta z Le Mans.²⁵⁵ Dalším zdrojem podobně pohotových a přesvědčivých příměrů byly encyklopedie shrnující vlastnosti zvířat, přírodnin a věcí přirozeného světa.²⁵⁶ Přirovnání pak mohlo být velice názorné. Tak v kázání (13.) *Tunc laus erit* podkládá Jakoubek biblickou maximu, že kdo se poníží, bude povýšen a naopak, obrazem stromu, jenž vypíná své větve tím výše k nebi, čím hlouběji tkví svými kořeny v zemi. V přirovnání, uvedeném slovy „*secundum naturales*“, můžeme spatřovat ohlas příručky *De bestiis et aliis rebus libri quatuor*.²⁵⁷

Největším a nejjistějším pramenem podobných instantních interpretací ale byla Glossa. Tak např. ve druhé subdivizi *ad primum* v kázání (5.), postavené na slově „*grabatum*“, přirovnává Jakoubek lůžko ke svědomí. Jako chorý odpočívá v posteli, tak prý si hříšník hová ve svém černém svědomí. Na první pohled násilnou paralelu mají podpořit dva citáty z Žalmů.²⁵⁸ Ve svém doslovném znění nepřinášejí žádný logický důkaz či rozhodující metaforu, která by takový výklad podpořila: hovoří se v nich o proměně lůžka nemocného a skrápění lože slzami – to snad může evokovat lítost hříšníkovu, přímý klíč pro zapojení těchto citací však leží jinde. Je jím *Glossa ordinaria*

²⁵⁴ Kázání (13.) *Tunc laus erit*, NK IV G 6, fol. 49v: „*Horum laus exprimitur in Canticis: ,Omnes domestici eius vestiti duplicibus‘ [Prov 31,21], id est duplici caritate, Dei et proximi.*“ Srov. Radulfus Ardens, *Homiliae* 32 (PL 155, 1619).

²⁵⁵ Kázání (7.) *Exiit, qui seminat*, fol. 18r: „*Sodoma enim ,muta‘ interpretatur, Gomorra ,aspera‘.*“ Srov. Hildebertus Cenomanensis, *Sermones* 118 (PL 171,880).

²⁵⁶ Srov. P. SPUNAR, *Encyklopedie XIII. století*; další příklad uvádí Lynn THORNDIKE, *The Properties of Things of Nature Adapted to Sermons*, *Medievalia et Humanistica* 12, 1958, s. 78-83. K žánru Heinz MEYER, *Zum Verhältnis von Enzyklopädie und Allegorese im Mittelalter*, *Frühmittelalterliche Studien* 24, 1990, s. 290-313, o užití recentní encyklopedie Petra Berchoria Johlínem z Vodňan Dana MARTÍNKOVÁ, *Hlavní prameny Admontského quadragesimale a Johlínovy Zderazské postily*, in: *Querite primum regnum Dei*, s. 301-306.

²⁵⁷ „*Nam sicut arbor secundum naturales que profundius radices agit in terram, alcius ramos extendit versus celum, sic de quanto se magis quis humiliat, de tanto magis exaltabitur, quoniam ,omnis, qui se humiliat, exaltabitur‘ et econtra [Lc 14,11],*“ NK IV G 6, fol. 48v. Srov. *De bestiis et aliis rebus* IV,1 (PL 177,137).

²⁵⁸ „*Secundo iubet dominus conscienciam attollere, que merito grabato aut lecto comparatur, quoniam sicut in lecto conquiescit infirmus, sic in prava consciencia peccator. Psalmus: ,Universum stratum eius versasti in infirmitate eius‘ [Ps 40,4]. Hec inquam consciencia versanda est per peccatorum expurgacionem, sic ut quilibet cum Psalmista dicere valeat: ,Lavabo per singulas noctes lectum meum‘ etc. [Ps 6,7].*“ NK IV G 6, fol. 12r.

ke druhé z nich: „*Lectum] Conscientiam, quae quibusdam quies, quibusdam tormentum.*“²⁵⁹ Pakliže je interpretce lůžka jako symbolu svědomí zakotvena v takto autoritativním prameni, není už o ní pochyb a v kázání o pokání a zpovědi by byla škoda ji nevyužít.

Spirituální výklady Jakoubek k jednotlivým klíčovým pojmům přiřazoval se samozřejmostí, která ukazuje, že otázkou nebylo, zda dané místo má metaforický význam, nýbrž jaký tento význam je, a že ani s touto druhou otázkou si nebylo třeba příliš lámat hlavu. Někdy se jeho způsob výkladu blíží dešifrování exemplu, kde každá postava či rekvizita má svůj přenesený smysl, odkazuje na nějakou duchovní skutečnost, a kazatel před očima svých napjatých posluchačů tuto souvislost náraz odhalí. V kázání na Ježíšova slova o minci s císařovým portrétem (6.) *Cuius est hec ymago* vychází Jakoubek opět z Glossy k thematu, která vytyčuje základní směr jeho interpretace – obraz vladařovy tváře na minci symbolizuje otisk boží podoby do duše člověka. Ve své argumentaci kazatel aplikuje také citát z První Makkabejské „*dovolují (v rukopise slibují) ti razit mince pro tvou zemi*“. S barvotiskovou bezprostředností pak vysvětluje, že země je církev, ražba je následování Krista, mince že je směnitelná v království nebeském a nápis na ní jsou dobré skutky.²⁶⁰ O něco dále pokračuje výklad ve stejném duchu: jako každý vládce, i Pán Bůh se urazí, když je jeho obraz na minci nahrazen jiným. Pachatel pak bude vhozen do ohně jako falešný denár. Toto vyústění osvětlí citát z Apokalypsy, který sice nemluví o mincovnictví, ale obsahuje další signální slovo – *ymago*: „*Kdo kleká před šelmou a před její sochou (ymaginem), kdo přijímá její cejch na čelo či na ruku ... bude mučen ohněm a sírou*“. Předložený výklad je následující: šelma značí ďábla, obraz/socha je pýcha a cejch je skutek hříchu, přičemž cejch na čele znamená hřích veřejný.²⁶¹

²⁵⁹ PL 113,852.

²⁶⁰ „*Hanc formam in nobis Christus imprimit, cui Deus Pater ait illud Mach. XV^o: ‚Promitto²⁶⁰ tibi facere percussuram proprii numismatis in regione tua‘ [1 Mcc 15,6]. Regio Christi est ecclesia militans, in qua regnat per gratiam. In hac vero facit percussuram proprii numismatis, quia per sui imitanciam electis imprimit superscriptionem suam, ut sit sicut moneta legitima, que recipiatur in regno ecclesie triumphantis. Superscriptio est igitur bonorum operum eminencia fidem adorans.*“ NK IV G 6, fol. 15v.

²⁶¹ „*Nam sicut princeps valde offenditur, cum ymago ipsius aboletur et ymago et superscriptio apponitur aliena, sic falsarius crimen incurrit et Deum valde offendit. Unde ymago dicitur quasi imitago. Ideo quod quis imitatur, illius gerit imaginem. Iste sicut falsus denarius in ignem proicietur eternum, de quo Apok. 14: ‚Si quis adoraverit bestiam et ymaginem eius et acceperit characterem in fronte suo [sic], qui bibet de vino ire dei, cruciabitur in igne et sulphure‘, [Apc 14,9-10] et infra: ‚Nec habebunt requiem die ac nocte‘ [Apc 14,11]. Bestia est diabolus; hunc adorat, qui se sue subicit servituti. Imago est superbia, character opus peccati. Character in manu eius peccatum occultum in opere, character in fronte est peccatum in opere manifestum. Fugiamus ergo et timeamus valde hanc bestiam adorare ymaginemque Dei in anima nostra transformare, ne in penam huius gravissimam incidamus.*“ Tamtéž, fol. 17r.

Zdroje takovýchto přirovnání, které volně přiřazovaly k doslovnému znění Bible nejenom doktrinální či morální naučení, ale i přenesené významy použitých slov, mohly být různé. Někdy jsou prameny obrazného výkladu celkem bohaté, argumentace je posbírána u různých autorů. Tak v textu (7.) *Exiit, qui seminat* Jakoubek shledává důvody, proč bohatství je srovnáváno s trny („*bene divicie et honores huius seculi spinis comparantur*“). Různé výroky Bible i další křesťanské tradice uvádí autor na podporu toho, že trny stejně jako bohatství zdržují v cestě, píchají a dusí klíčící semínka:²⁶²

Alia pars seminis cecidit inter spinas, id est in corda cupiditatis et ambicione plena, que in omnibus, que agunt, oculum dirigunt ad terrena et seculi ambicionem, sollicitatibus et curis lacerata et cruentata. Et bene divicie et honores huius seculi spinis comparantur, tum quia homines capiunt et retardant in via, ymmo aliquod in tantum illaqueant et capiunt, quod se ab illis spinis retrahere ymmo *esse sub sentibus delicias computant*, Job. 3^o.²⁶³ Ideo Petrus cum ceteris, ne talibus spinis inpediretur et retardaretur, inquit domino: *Ecce nos reliquimus omnia et secuti* etc., Mt 19.²⁶⁴ Ubi Bernardus: Recte Petre fecisti, non enim currentem sequi poteris oneratus.²⁶⁵ Tum etiam quia pungunt, quia si delectare videantur, tamen possessoribus suis spine sunt, que mentem pungunt aviditate aquirendi, sollicitudine conservandi et timore amittendi. Unde Gregorius in omelia hodierna: Quis mihi crederet, si spinas divicias interpretari voluissem, cum iste pungunt, ille delectant? Et tamen²⁶⁶ spine sunt, quia cogitationum suarum punccionibus mentes lacerant. Hic perit semen, quia spinis simul crescentibus suffocatur. Unde Gregorius: Sicut forciores sunt spine qualibet herba, sic sollicitudines et voluptates ex divitiis procedentes suis cogitationibus guttur mentis strangulant, dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt.²⁶⁷ Ideo, fratres carissimi, habentes alimenta et tegumenta, hiis contenti simus, perpendentes, que seges ex appetitu diviciarum oriatur et honoris, de qua Apostolus 1^a Thimo. VI^o: *Qui volunt divites fieri, incidunt in temptationem* tamquam in rethe per consensum, unde subdit: *que mergunt homines in interitum corporum et in perditionem animarum.*²⁶⁸ *Novate igitur novale et nolite serere super spinas,* Jer. 4^o.²⁶⁹ Et tantum de 2^o.

Někdy si, ja víme, Jakoubek pracné klasobraní v Bibli, patristice a encyklopediích výrazně zjednodušil. Některé přejímky zaujímají i několik stran textu bez přerušení a kazatel tu přebírá doslova celé odstavce včetně vnořených citací. Tato místa jsou nanejvýš zajímavá, neboť lze vytušit, že Jakoubek dal svým zdrojům více prostoru právě tam, kde jej četba strhla a zaujala. Pasáže, v nichž starší autoři mluvili mladému Jakoubkovi z duše, se často zabývají kritikou soudobé církve a společnosti. Na začátku kázání (10). *Querite primum regnum Dei* přejímá např. Jakoubek od Řehoře Velikého dlouhý přenesený výklad Levitiku o vlastnostech kněze, v němž jsou fyzické handicapy vysvětlovány jako nedostatky v morálce. Starozákonní podmínky kněžství tak dostávají křesťanskou interpretaci, kterou Jakoubek nazývá *sensus mysticus*. Taková interpretace

²⁶² Tamtéž, fol. 20v-21r.

²⁶³ Job 30,7

²⁶⁴ Mt 19,27

²⁶⁵ cf. Gaufridus Claraevallensis, De colloquio Simonis cum Jesu ex sermonibus Bernardi 2 (PL184,438).

²⁶⁶ tamen] cum *ms.*

²⁶⁷ Gregorius, Homiliae in Evangelia 15,3 (PL 76, 1133).

²⁶⁸ cf. 1 Tm 6,9

²⁶⁹ Jr 4,3

musela být kazateli a jeho cílům tím bližší, že měla jasný církevněkritický rozměr.²⁷⁰ V podtextu promluvy o tom, „*jaký má kněz býti*“, stálo memento duchovním, kteří takoví nejsou. Výčitka tohoto druhu málokdy zůstala němá a mezi řádky. Naopak, Jakoubek s chutí využil příležitosti k mravokárným exkurzům, které představují jakousi *causu finalis* jeho autorského záměru. V kázání (6.) *Cuius est hec ymago* se nachází obdobně dlouhý citát z Honoria Augustodunského. Podává zdrcující obraz zkažené společnosti, probíráje jeden stav po druhém, duchovní i světské.²⁷¹ Pasáž následuje vzápětí po výkladu o falešné ražbě mincí, který jsme citovali výše, a je uvozena několika charakteristickými frázemi. „*Sed heu, multi in auro fidei inprimunt imaginem et characterem diaboli, removens characterem Christi*“, čteme nejprve. Potom si kazatel připravuje půdu pro zařazení Honoriova nářku tím, že svou kritiku adresuje všem stavům současné společnosti: „*Nam prohdolor non est aliquis status, in quo diabolus sedem suam non posuerit et ymaginem non impresserit, testante Honorio in tractatu De presciencia Dei: ‚Veni, inquit, ad supercilium montis, ut cuncta edificia possis conspicere dampnate civitatis...‘*“²⁷²

Po celostránkovém citátu, uzavřeném obligátním „*Hec ille*“, následuje shrnutí „*Ecce, quam multi in auro fidei characterem et ymaginem inprimunt diaboli!*“²⁷³ V kazatelových očích je dokázáno, co bylo třeba. Funkci členění textového úseku tu opět plní slova „*sed heu*“. Po nich přichází pravidelně kritika mravů, bědování nad autorovou současností: tento výraz ohlašuje předěl mezi líčením ideálu a reality. Ve výše uvedené ukázce z kázání (5.) *Surge, tolle se* v této úloze stejná slova vyskytují rovněž – rozdělují *catenu* dokladového materiálu sesbíraného na základě slovních konkordancí na pozitivní a negativní část. Dokladů o podobné kontrastní kompozici lze snést více.²⁷⁴ V tomtéž proslovu se objevuje Jakoubkova oblíbená dvojice ovidiovských veršů,²⁷⁵ typický příklad jeho heuristické metody, a autor člení svůj text za pomoci „*sed*

²⁷⁰ „*Beatus Gregorius exponens illud Levitici 21^o ‚Loquere ad Aaron‘ etc. [Lv 21,17-20] declarat, qualis sacerdos debet esse ad sensum mysticum... Cecus quippe est, qui lumen superne contemplationis ignorat... Parvo vero naso est, qui a discrezione bonorum et malorum deficit...*“ a podobně. NK IV G 6, fol. 37v, srov. Gregorius Magnus, Regula pastoralis I,11 (PL 77, 23-26).

²⁷¹ NK IV G 6, fol. 16r-16v; Honorius Augustodunensis, Inevitabile sive De praedestinatione et libero arbitrio dialogus (PL 172, 1220-1221).

²⁷² NK IV G 6, fol. 16r.

²⁷³ NK IV G 6, fol. 16v.

²⁷⁴ Několikrát se takové bědování objevuje v synodálních kázáních různých autorů, která cituje Jana NECHUTOVÁ, *Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus*, in: Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 239-254.

²⁷⁵ Srov. výše s. 147.

heu“ podle stejné matrice. Nejprve uvede obecné konstatování řádu věcí (neodčiněný hřích plodí další; kdo neobstojí dnes, stěží obstojí zítra), aby po dramatickém „*Běda!*“ odhalil laxní postoj současníků tváří v tvář této zákonitosti, který vede k záhubě (nedbajíce na to, odkládáme vše na zítřek).²⁷⁶

K zákonitostem budování mravokárného proslovu patří u Jakoubka také souvislost výčitky „*sed heu*“ s thematem, které představuje esenci morálního přikázání stojícího v centru pozornosti. Periodické návraty k thematu, jak jsme o nich mluvili, s sebou nesou shrnující formulace a závěrečné ponaučení. Závazek, který chce kazatel svým posluchačům vštípit, tu vynikne tím více, když zároveň upozorní na soudobý úpadek. Tak je tomu v kázání (14.) *Pulverem pedum*,²⁷⁷ kde *heu* přichází v závěru druhé divize těsně před zopakováním thematu. V textu (9.) *Magister, quid faciendo* Jakoubek rétoricky zvyšuje aktuálnost svých slov výrazem „*hodie*“ a vtažením posluchačů do děje: „*Kolik je dnes, běda, takových pokrytců, vidíte sami...*“. Pak slovo po slově dokládá, že tito zlovolníci protirečí výroku, na němž postavil své kázání.²⁷⁸ Také v proslovu (12.) *Abiciamus* najdeme shodný postup. V odstavci, který si bere na mušku lidi mající větší zálibu v tmách než ve světle, se typické „*běda*“ objeví hned dvakrát, a na jeho konci se opět skví úryvek z příslušné perikopy. Apostrofa posluchačů je ze přímo explicitní: „*Non sic, patres et fratres!*“²⁷⁹

Celý sled stavebních prvků, jež homiletika nabízela pro vyjádření mravní kritiky, je vidět na ukázce z kázání (13.) *Tunc laus erit*. Vše začíná předestřením ideálu, normy: „*quod facere debeamus?*“ Několik evangelijních citátů Ježíšových slov snadno a rychle podá odpověď. Pak ale přichází střih v podobě „*sed heu hodie*“: *běda*, dnes jsou i všichni zdánliví přátelé nepřáteli. Ač to není uvedeno, výrok pochází z Bernardových *Sermones super Cantica* a uvádí jej např. i Jan Hus v jednom svém univerzitním kázání, když kritizuje pokytnictví v kléru.²⁸⁰ Poté, co Jakoubek opět za pomoci několika vhodně

²⁷⁶ „*Periculosum enim valde est, ymmo diabolicum, in peccatis perseverare, quia secundum beatum Gregorium, peccatum, quod per penitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit, quoniam, qui non est hodie, cras minus aptus erit, Ovidius ut supra. Sed heu, dicimus assidue: cras, cras quoque fiet idem*“ NK IV G 6, fol. 12r. Srov. Gregorius Magnus, *Moralia in Job* 25,9 (CCSL 143b; PL 76, 334); Ovidius, *Remedia amoris* 94 a 104.

²⁷⁷ „*Sed heu, animalis homo, non percipis ea, que Spiritus et Dei sunt*“, NK IV G 6, fol. 52r.

²⁷⁸ „*Quot sunt, heu, tales hodie ipocrite, ipsimet cernitis, qui temptantes Deum cum hoc legisperito inquirunt: 'Magister', cuius nunquam fuerunt discipuli, quid faciendo, cum nichil fecerint contra illud, 'Cum totum fecerimus, quod in nobis est, dicamus servi inutiles sumus' [Lc 17,10], vitam eternam possidebo, pro qua acquirenda nec forte unum poterat contrarium sustinere verbum*“ NK IV G 6, fol. 27r-27v.

²⁷⁹ „*Non sic, patres et fratres, non, sed, abiciamus opera tenebrarum, ut, luceat lux vestra coram hominibus, ut videant*“ [Mt 5,16] etc.“ NK IV G 6, fol. 46r.

²⁸⁰ IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 105.

zvolených biblických citací evokoval zkaženost dnešního světa, provolá svou výzvu k nápravě, a to známou již formulí „*non sic, fratres*“. Následuje návrat k thematu, které je heslem pro tento den a ve zkratce a symbolicky připomíná úkol, jež chce kazatel svým posluchačům uložit:²⁸¹

Sed quod est preceptum, quod facere debeamus, si a Deo ut domestici laudari volumus? Certe *mandatum novum dat nobis, dicens, ut diligamus invicem, sicut dilexit nos*.²⁸² Et iterum: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*.²⁸³ Et subditur laus et merces: *et invenietis requiem animabus vestris*.²⁸⁴ Sed heu, hodie *omnes amici et omnes inimici*,²⁸⁵ quia dicit Scriptura: *Erunt in novissimis temporibus homines se ipsos amantes*²⁸⁶ et *refrigescet caritas multorum*.²⁸⁷ Unde dissidia, lites et iurgia, secte varie et controversie emanarent. Quocirca *omne regnum in se divisum desolabitur*,²⁸⁸ quoniam concordia parve res crescunt, discordia eciam maxime dilabuntur. Non sic, fratres carissimi, non sic, sed reddite ad cor pacem, veritatem atque iusticiam diligite, ait Dominus omnipotens, quia non alias, sed *tunc erit laus unicuique a Deo*. Que fuerunt verba etc.

Pokud si připomeneme, že v případě nejstarších Jakoubkových děl máme co dělat s kázáními k duchovenstvu, jsou *eo ipso* všechny více či méně plamenné výzvy k nápravě posluchačů kritikou kléru. Na některých místech však najdeme formulace tak adresné, že není pochyb, že právě palba do vlastních řad ležela Jakoubkovi obzvlášť na srdci. V typologické řadě simulující relativní chronologii se projevuje rostoucí otevřenost, s jakou kazatel vystupoval proti souvěkým zlořádům v kněžstvu. Již v některých z tzv. nejstarších kázání je znát autorova radikalizace. Promluva (10.) *Querite primum regnum Dei*, které patří k oněm „slavnostnějším“ proslovům k duchovenstvu, obsahuje motivy, jež se měly stát klasickými položkami v repertoáru raně husitské církevní kritiky. Jakoubek k nim dospívá stejnou formální cestou, jakou jsme právě popsali – stačí zde odkázat na „signální“ *sed heu*. Náléhavost pasáže zvyšuje jakoby mimovolný přechod od objektivní dikce do první osoby. Výčet poklesků není odvozen ani od obecných ctností a neřestí, ani (pokud je mi známo) nepoužívá osvědčených slov nějakého renomovaného karatele, jako tomu bylo v dosud uvedených příkladech. Mezi zlořády se objevují křížácké odpustky, nespravedlivé exkomunikace, svatokupectví s obročími i svátostmi, tedy jevy, které budily nevoli mladého kazatele, když se díval kolem sebe:²⁸⁹

²⁸¹ NK IV G 6, fol. 49v.

²⁸² cf. J 13,34

²⁸³ Mt 11,29

²⁸⁴ Mt 11,29

²⁸⁵ Bernardus Claraevallensis, Sermones de Cantica 33,15 (PL 183,959).

²⁸⁶ 2 Tim 3,1-2

²⁸⁷ Mt 24,12

²⁸⁸ Lc 11,17

²⁸⁹ NK IV G 6, fol. 40r.

Et constat, quod signum infidelitatis est appetere principaliter et finaliter propter honorem vel lucrum mundi statum ewangelicum vel officium clericale, quia secundum fidem ewangelii homo debet primo querere regnum Dei. **Sed heu**, ut oculata cognoscimus fide, supremi ecclesie prelati, qui *in supremis thronis nidos tamquam in acquillone collocarent, qui suis se esse fatentur factis similes altissimo*,²⁹⁰ ardentissime propter fastum et divinum seculi ecclesie desiderant dignitatem, mediocres et infimi in omnibus operibus suis, cupide preponderantes temporalia regno Dei, avare et anxie instant pro illis omniquaque, sic *omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*,²⁹¹ omnes student avaricie, que est idolorum servitus. Hinc, ut timeo, prodeunt false, pretense et deceptorie cum crucis erreccione indulgenciarum concessionem, iniqui iniuste et contra legem excomunicaciones, simoniace multorum beneficiorum pinguium empções. Hinc est, quod sepe missas propter offertoria, non propter regnum Dei celebramus, propter pecunias principaliter audimus confessiones, verbum Dei propter censum, favorem populi et prandia pingua predicamus, hec omnia in amore et affectione regno Dei preponentes, et hoc maxime propter libidinem dominandi vel excellenciam quoad mundum, ut habeamus magnam familiam, ornamenta splendida, sumptuosa et lauta cibaria, et propter mundi gloriam et honorem, sumusque sic avari, ut mundi divites videamur, et non advertimus, quam periculosum est esse sic divitem quoad mundum.

Až dosud jsme se snažili odhalit kazatelskou metodu Jakoubkových nejstarších textů, která mu ukazovala cestu houštinou teologického materiálu. S odstavcem, v němž více než jinde tušíme autorovo osobní zaujetí, vyvstává ale závažná otázka. Jaký je vztah naučené literární metody a autorské intence? Principy konstrukce textu považujeme za součást diskursu, v němž žil a tvořil jeho autor. Významy, jež do textu vložil, se snažíme odhalit na základě vyřčených i nevyřčených odkazů na další texty. Tak vzniká modelová představa, že kázání se rodí podle jakéhosi algoritmu, který ovlivňuje nejen jeho formální, ale i obsahovou stránku. To jistě nemůže znamenat, že by způsob tvorby kázání ke kléru vedl nutně ke kritice duchovních. Kazatel mohl mluvit víceméně o čem chtěl, ale byla tu homiletická pravidla, kterými se povětšinou nechat vést. A jestliže tak učinil, právem počítal s tím, že zasvěcené a s žánrem obeznámené publikum si najde v textu pokud možno to, co tam autor chtěl vložit. Distinkce, řetězy citátů, apostrofy a kritika tu měly své pevné místo, vyznačené mnohdy ustálenými formulami. Právě v tomto smyslu kazatelská metoda nahrává kritice kléru, myšlence, kterou žili kazatelé reformního okruhu. Podobně je tomu s celým reformním programem, který se v Jakoubkových raných kázáních rodí, pozvolna a ve svých nejtriviálnějších rysech.

Lze ale v poměrně rigidním systému kazatelského textu nalézt autorovu motivaci, zjistit, proč na předem vymezeném hřišti řídil svůj výklad právě vybraným směrem? A je to možné u tak neosobního díla, jakým jsou Jakoubkova nejstarší kázání? Skutečně, v souboru čtrnácti textů je snad jen jedno místo, kde kazatel mluví o sobě, a to ještě s notnou dávkou stylizace a topické skromnosti. Místo je opět – jak jinak – úzce navázáno na užití citace a formální prvky, je tedy takřka vynuceno sledem výkladu. Jde

²⁹⁰ cf. Is 14,13-14

²⁹¹ Ps 13,3; 52,4; Rm 3,12

o zmíněné prothema kázání (10.) *Querite*, kde Jakoubek s pomocí Levitiku a sv. Řehoře vypočítává nedostatky diskvalifikující kněze. Přidává pak pasáž, v níž pochybuje o své vlastní způsobilosti ke službě boží („*vidím, že já sám jsem znetvořen mnoha těmito poskvrnami a nevím, zda jsem hoden přistoupit ke službě...*“) a prosí o pomoc modlitbou. Použití první osoby nesmí čtenáři zastřít konvenční charakter této pasáže. Není náhoda, že odstavec vyústí do obligátního *Ave Maria*.²⁹² I přesto se domnívám, že můžeme v samotném textu kázání vystopovat, co Jakoubek pudilo ke kritice společnosti a především kléru, a obnažit tak kořeny jeho reformního programu. Je ale třeba se vrátit znovu k východisku Jakoubkovy kazatelské tvorby, k Písmu svatému.

Řekli jsme úvodem této kapitoly, že slova Bible byla pro kázání určující ve dvojím směru. Jednak to bylo biblické thema, jehož skrytý smysl (podle Jakoubka *misteria, sensus mysticus*) chtěl kazatel posluchačům vyložit. Za druhé pak slova položená do čela jednotlivých divizí určovala hlavní námět oddílu a prostřednictvím asociací také výběr dalšího podpůrného materiálu. Podíváme-li se znovu na přehled divizí jednotlivých kázání, zjistíme, že u deseti z nich (3.-7., 9.-10., 12.-14.) vyplývají náměty oddílů přímo ze slov Písma, tj. jsou přiřazeny k úryvkům thematu.²⁹³ Vztah mezi věroučným či morálním obsahem a metaforou Písma byl zřejmě pro kazatele i publikum evidentní a přesvědčivý. Například v kázání (7.) *Exiit, qui seminat, seminare semen suum* Jakoubek našel souvztažnost slova „vyšel“ s tajemstvím vtělení, slova „rozsívat“ s pracovním úsilím a spojení „sémě své“ s dobrodiním početnosti.²⁹⁴ Ať již dnes takovou souvislost vidíme či nikoliv, je zřejmé, že pro kazatelskou práci hrálo znění Bible hlavní roli. Stejného názoru byl ostatně i sám Jakoubek, i pro něj vše vychází z meditace thematu. Podněcuje k odkrytí „*spásonosného významu slov*“, tj. slov Písma, z čehož prý vzejdou naučení moudrosti, zdrženlivosti a kajícínosti, a tedy i boží milost.²⁹⁵ Na své posluchače se obrací s výzvou: „*Audite verba, signate misteria!*“ Když vypočte duchovní užitky,

²⁹² „*Quia ergo ego ipse me video hiis et multis aliis maculis deformatum, nescio, quomodo nunc digne accedam ad ministerium, ut frangam vobis panem verbi Dei et offeram Deo meo. Vehementer enim timeo, ne mihi Deus dicat peccatori: Quare tu enarras justicias meas et assumis testimonium meum per os tuum?*“ [Ps 49,16]. *Sed quia confidendum est de clementi Dei nostri bonitate suntque preces ad eum in omni indigencia dirigende, quamvis enim suavis est Dominus in universis, tamen miseraciones eius super omnia opera eius. Unde precor vos, orate pro me, ut Deus abstrigat omnem maculam inmundam, ut sine polucione digne offeram panem Scripture sacre Deo meo. Oremusque pro invicem...*“ NK IV G 6, fol. 38r.

²⁹³ Viz přehled uvedený výše na s. 116-117.

²⁹⁴ „*In quibus verbis de hoc sartore tria nobis exprimuntur. Primo incarnationis misterium, quia Exiit; 2º laboris studium, quia Seminare; 3º numeris beneficium, cum concluditur Semen suum.*“ NK IV G 6, fol. 17v.

²⁹⁵ (4.) *Domine, non sum dignus*, NK IV G 6, fol. 8r: „*Apperi intellectum et prospice verborum sensum saluterum, unde manat instructio sapientie, admonicio continencie, speculum providencie, exaltatio penitencie, adquisicio divine gracie!*“ Výčet je převzat ze spisu *Speculum peccatoris*, kap. 1 (PL 40,985).

které slovo boží přináší, stočí řeč opět na thema kázání, v tomto případě *Domine, non sum dignus*.²⁹⁶

Jakoubkovo učení o Písmu svatém má ovšem další konsekvence, které můžeme sledovat. „Hřivna Písma“ (*talentum Scripture*) je totiž podle něj svěřena k výkladu kněžím. Z toho plně jejich zvláštní postavení ve společnosti – je odůvodněno právě veřejným výkladem Bible. Ten představuje nejen monopol, ale také a především povinnost. Boží pravdu si kazatel nesmí nechat pro sebe, nesmí svěřenou hřivnu bez užitku zakopat. Podobně jako pro Husa a jeho předchůdce, i pro Jakoubka byla kazatelná měřítkem způsobilosti kněží zastávat jejich úřad.²⁹⁷ Persiův verš „*Scire tuum nichil est, nisi te scire hoc sciat alter*“ citoval Jakoubek z Bernarda, podobně jako Jan Hus;²⁹⁸ vyjadřuje právě potřebu sdílet pravdu poznanou v Písmu a šířit ji kázáním. V naprostém souladu s Jakoubkovým přesvědčením je ostatně celá pasáž ze *Sermones super Cantica*, kde Bernard hovoří o moudrosti a o tom, jak s věděním nakládat. Věda pro vědu nebo dokonce pro zisk je zneužitím, správně má sloužit pouze pro poučení druhých i sebe sama.²⁹⁹

Si ergo omnes reddituri sunt rationem eciam pro omni verbo ocioso,³⁰⁰ quanto magis magistri et sacerdotes, qui peccuniam Domini sui sive talentum Scripture a Domino acceperunt, quibus animas lucrentur, reddent rationem in die iudicii, dum in verbo Dei et doctrina non laborant, qui Scripturam a Domino in vanum receperunt, ut ocientur? Hiis loquit beatus Bernardus super Cantica sermone 37^o: Sunt namque, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant, et turpis curiositas est. Et sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi, et turpis vanitas est, qui profecto non evadent subsanantem sattiricum et ei, qui eiusmodi est, decantantem:

Scire tuum nichil est, nisi te scire hoc sciat alter.³⁰¹

Et sunt, qui scire volunt, ut scienciam suam vendant, verbi gracia pro pecunia et honoribus, et turpis questus est. Sed sunt quoque, qui scire volunt, ut edificent, et caritas est. Et sunt, qui scire volunt, ut edificentur, et prudencia est. Horum omnium soli ultimi duo non inveniuntur in abusione sciencie, quippe ad hoc volunt intelligere, ut bene faciant. Denique intellectus bonus omnibus facientibus eum;³⁰² reliqui omnes audiant: „Scienti bonum et non facienti peccatum est illi.“³⁰³ Ac si per similitudinem dicat

²⁹⁶ „Fratres igitur in Christo carissimi, audite verba, signate misteria! Consideracio quippe misterii verborum destructio est superbie, extinctio invidie, medela malicie, effugacio luxurie, evacuacio vanitatis et iactancie, constructio discipline, perfectio sanctimonie, preparacio parsimonie, adeptio salutis eterne. Quis igitur, rogo, nisi mentis inops et stolidior propriam agnoscens fragilitatem et Domini, de quo sermo, perpetuam durabilitatem, non dicat: „Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum“?“ NK IV G 6, fol. 8v. Druhá věta pochází opět ze Speculum peccatoris 2 (PL 40,985).

²⁹⁷ Viklef dokonce označil kázání za důležitější úkol kléru než vysluhování svátostí: Edith Wilks DOLNIKOWSKI, *Preaching at Oxford: Academic and Pastoral Themes in Wyclif's Latin Sermon Cycle*, in: *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*. Ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt, Anne T. Thayer (= *Textes et études du Moyen Age* 9), Louvain-la-Neuve 1998, s. 371-386.

²⁹⁸ IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 101-102.

²⁹⁹ (3.) *Pacienciam II*, NK IV G 6, fol. 6r.

³⁰⁰ Mt 12,36

³⁰¹ Persius, *Saturae* I,27

³⁰² Ps 110,10

³⁰³ Jac 4,17

„sumenti cibus et non digerenti perniciosum est ei“,³⁰⁴ ideo necesse est dicere: „*Pacienciam habe in me et omnia reddam tibi*“, que fuerunt verba vestre proposita caritati.

Je zřejmé, že Jakoubek směřuje k formulaci jakéhosi specifického étosu kázání. Obdobné myšlenky najdeme v prothematu kázání (11.) *Ille arguet*. Jak jsme uvedli výše, tento text může souviset s nějakým větším shromážděním duchovenstva, přesahujícím okruh univerzitních mistrů. U takových kázání ke kléru bývalo zvykem věnovat prothematica právě problematice kazatelství, tedy úvahám o homiletice.³⁰⁵ Jakoubek využívá slov sv. Řehoře, aby zdůraznil elitní charakter kazatelského úřadu (*predicacionis officium*). Mnozí tento úřad přijali, komentuje výroky svého oblíbeného autora, jen nemnozí jej však řádně naplňují. Člověk sám o sobě totiž na kázání nestačí, nemá-li pomoc Ducha svatého a zvláštní morální předpoklady, zejména lásku k bližním.³⁰⁶

Boží spolupůsobnost při výkonu kazatelského povolání propůjčuje kázání nadpřirozený charakter, slovo boží má zázračnou moc. Jakoubek se v kázání (8.) *Non in solo pane* odvolává nejen na aristotelské učení o formě a materii, ale dokonce i na magické nauky. Hlas kazatele je podle něj materiálním aspektem, síla mysli (*vis mentis*) aspektem formálním. Podle kouzelníků zabývajících se přírodou („*secundum magicos naturales*“) se tyto dvě síly spolu skládají a násobí, takže zaklínači mohou transmutovat jakékoliv médium na libovolnou vzdálenost. Slovo, pokud vychází z úst kazatele, stává se materiálním, formu však získává z úst božích; od Boha má též moc proměňovat člověka, ba dokonce učinit jej novým stvořením.³⁰⁷ Obrácení hříšníků, jejich návrat ze

³⁰⁴ Bernardus Claraevallensis, *Sermones in Cantica canticorum* 36,3-4 (PL 183,968-969); srov. kázání (7.) *Exiit* (NK IV G 6, fol. 20v), o němž dále.

³⁰⁵ Srov. Johannes Baptist SCHNEYER, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 4), München – Paderborn – Wien 1968.

³⁰⁶ „*Homo autem ex se non valet nec sufficit ad predicandum vel corrigendum utiliter et accepte, nisi per spiritum sanctum habeat ad proximos caritatem, sicut dicit Gregorius super Luc. XI^o ‚Misit illos binos ante faciem suam‘ [Lc 10,1]. Binos, inquit, ad predicandum discipulos dominus mittit. Quatenus hoc nobis sic tacitus insinuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, predicacionis officium nullatenus suscipere debet. Pauci autem sunt ita caritativi et fideles operarii huius ewangelice predicacionis. Messis enim multa est, operarii autem pauci [Mt 9,38; L 9,2]. Nam etsi multi sint, qui libenter audirent veritatem salutiferam, desunt tamen, qui eam fideliter predicarent. Ecce, inquit Gregorius, mundus plenus est sacerdotibus, et tamen in messe dei rarus valde invenitur operator, quia officium quidem sacerdotale accepimus nimis multi, opus autem officii, heu, ut dignum est, non implemus.*“ NK IV G 6, fol. 41r; srov. Gregorius, *Homiliae* 17,1.3 (PL 76,1139).

³⁰⁷ „*Quod quidem verbum, Dei vere verbum vite, in ore debite predicantis habet vocem formatam pro suo materiali et vim mentis, que secundum precipuos philosophos conmultiplicatur cum voce, pro suo formali. Hinc enim secundum magicos naturales verba sapienter incantantium habent suam efficaciam, quantumlibet distancia transmutandi sive hoc, quod transmutent, medium. Verbum itaque Dei capit ab ore predicantis esse materiale; de quanto autem ab ore Dei procedit, capit esse formale, que est quedam*

světa oblud mezi lidí, tyto „svrchované divy“ nemůže způsobit samo slovo kněze, není-li v součinnosti se slovem božím.³⁰⁸

Moc kněží je tedy podle Jakoubka obrovská, ale pouze v případě, že jednají v souladu s boží vůlí. Svěřený úkol je zazvazuje k extrémní bezúhonnosti, klade na ně větší nároky než na obyčejé laiky. Jakoubek je v tomto bodě stoupencem dvojí morálky, přísné pro laiky a přísnější pro kněží. Co je u laika zločin, je u kněze svatokrádež. V kázání (7.) *Exiit, qui seminat* to vyjadřuje slovy Petra Ravenského a Bernarda z Clairvaux. Jak jsem se pokusil doložit, nesnižuje to výpovědní hodnotu daného pramene – můžeme předpokládat úplný souhlas kazatele se slovy, které cituje, a dokonce je pravděpodobné, že místa takto opřená o autoritu mají v kázání obzvláštní význam. Výjimečná váha připadá úryvku z Bernarda, který v originále přímo navazuje na právě uvedené místo z kázání (3.) *Pacienciam II* a který se těšil i oblibě Jana Husa. Mezi citace navíc Jakoubek vkládá zvolání: „*Bystře to uvažme, bratři, a střežme se toho, aby slovo boží, které druhým kážeme a sami je často čítáme, bylo v nás zadušeno!*“ Celá ukázka potvrzuje domněnku, že kritika kléru u Jakoubka vyplývá z nadstandardních nároků, které na duchovní klade, a ty jsou zase konsekvencí zvláštní úcty ke slovu božímu a jeho šíření.³⁰⁹

Sed revera, quamvis hec peccata carnalia et precipue ebrietas, comessaciones, luxurie, ire, contenciones, emulaciones ab omnibus sunt precavenda, summopere tamen a nobis spiritualibus sunt fuggienda. Et cum ex ebrietate cetera vicia consurgant carnalia, illa a nobis est cum summa diligencia detestanda, quia, ut dicit Petrus Ravenensis, ebrietas in laico crimen est, in sacerdote sacrilegium est, quia alter animam suam necat vino, sacerdos sanctitatis spiritum extinguit. Idem: Ebrietas est mater litium, furoris genitrix, peculancie magistra. Hanc qui habet, homo non est, hanc qui facit, non tantum peccatum facit, sed ipse est met peccatum. Hec enim est rabies voluntaria, invitatus hostis, illecebra honestatis, iniuria pudoris.³¹⁰ Ubi enim regnat ebrietas, ratio exulat, intellectus oberrat, os mentitur, consilia deviant et iudicia subvertuntur.³¹¹ Hec solerter perpendentes, fratres, ab ea caveamus, ne verbum Dei, quod aliis predicamus et per nos frequenter legimus, in nobis suffocetur! Scribitur enim Jac. 4^o: *Scienti bonum et non facienti peccatum est illi*.³¹² Ubi Bernardus: Idem est, ac si dicat: „*Sument cibum et non digerenti perniciosum est ei*“. Cibus enim indigestus et qui bonam non habet decoctionem, malos generat humores et corrumpit corpus, non nutrit. Ita et sciencia indigesta in stomacho anime si decocta non fuerit igne caritatis et sic per quosdam anime mores atque actus transfusa, indigesta reputabitur in peccatum tamquam cibus conversus in contrarios noxiosque humores. Malus humor peccati, mali humores pravi mores. An non afflictiones torsiones sustinebit, qui huiusmodi est? An non remorsum mortis et dampnationis habebit tociens in seipso, quociens venerit in mente sermo, quam dixit Ihesus: *Servus sciens voluntatem domini et non*

superexcellens virtus a Deo sibi influxa non solum ad conservandum hominem in vita gracie, ymmo ad producendam novam creaturam.“ NK IV G 6, fol. 22r.

³⁰⁸ „*Quare, si animadvertere incipio virtutem huius verbi de ore Dei procedentis, stupore percucior vehementer, dum in effectu intelligo, quomodo fortem armatum deicit, corda quasi lapides indurata mollit et homines conversos per peccata in bestias et sic in infinitum a Deo distantes revocat et transmutans in homines efficit deiformes? Non dubium, quin tam summum mirabile non possit verbum sacerdotis perficere, nisi principaliter coefficiat verbum procedens ab ore Dei.*“ Tamtéž, fol. 22r.

³⁰⁹ Tamtéž, fol. 20v.

³¹⁰ Petrus Chrysologus, Sermones 26 (PL 52,273).

³¹¹ Petrus Blesensis, Epistolae 7 (PL 207,21).

³¹² Jac 4,17

*faciens plagis vapulabit multis*³¹³?³¹⁴ Propterea habundancius oportet nos ea observare, que legimus et audivimus, quia non auditores vel lectores legis iusti sunt apud Deum, sed factores iustificabuntur. Alias dicitur nobis: *Seminastis multum et intulistis parum*, Aggei 1^o,³¹⁵ id est multa legistis, multa predicastis, et pauca ad veram utilitatem convertistis.

Vzhledem k tomu, k jakým výšinám sahaly Jakoubkovy nároky, nebylo snad ani možno čekat nic jiného, než že jej svět trpce zklame. Rozvržením kázání podle zavedených pravidel a jeho vyšperkováním biblickými výroky i citáty svatých doktorů vytvářel kazatel ideální svět ctností a zbožnosti. Ten se vzápětí dostával do kontrastu s realitou, kreslenou výrazně temnými barvami. Spravedlivé rozhořčení reformních kazatelů pramení z toho, že idylu života se srdcem obráceným k Bohu odmítali považovat za něco, co musí zůstat na papíře. I formulace Jakoubkových kázání odhalují, jak vážně bral slovo boží, jeho vůli, jím daný řád. Kázání nebylo jen řečnickým cvičením, mělo pro Jakoubka přímý vztah k Bohu, vycházelo z jeho, ne jen z kazatelových úst. Pakliže lidé ženoucí se za marnou světskou slávou pošlapávají hodnoty, které kněz z kazatelny zvěstuje, činí tím křivdu Bohu. Rozpor mezi hlásanou a žitou morálkou přivedl kazatele Jakoubkova typu až k revoltě proti stavu soudobého světa. Přísným zrcadlem, které mu nastavovali, byla ideální morálka a uvědomělá zbožnost, opřená o výroky Písma a teologů a prezentovaná v utříděných celcích, tak jak to vyžadovala soudobá literární norma. Proto jsme podrobně sledovali i formální stránku Jakoubkových kázání a jeho práci s prameny. Úplně roztetnout gordický uzel spletený z autorovy apriorní motivace a naučené kazatelské techniky není asi možné. Musíme zajisté předpokládat prvotní kazatelův záměr obrátit pozornost na zhýralé kolegy. Stejně jisté ale je, že metoda harmonie a kontrastu spolu s vysokým oceněním kazatelova poslání podporovala zaměření *sermones ad clerum* na morálku kněžstva a zdůrazňovala jejich kritické zacílení.

Dojem ideálního souladu kazatelových vývodů s božími příkázáními plyne do velké míry právě ze zásad homiletické praxe. Distinkce, s nimiž řečník pracuje, se zdají vždy systematicky pokrývat celou problematiku. Pokud jsou ještě propojeny s thematem a vzájemně provázány rýmy, je iluze téměř dokonalá. Biblické citace vpletené do přediva textu neustále připomínají, že kazatel nemluví za sebe, ale tlumočí slovo boží. Pojítkem je spirituální výklad, který umožňuje pohybovat se se značnou lehkostí mezi

³¹³ Lc 12,47

³¹⁴ Bernardus Claraevallensis, *Sermones in Cantica canticorum* 36,4 (PL 183,969).

³¹⁵ Ag 1,6

Starým a Novým zákonem i na nich vybudovanými naukami o mravech a náboženských povinnostech. Vše, co kazatel říká, do sebe zapadá a vzájemně se potvrzuje.

Takový postup najdeme např. v kázání (7.) *Exiit, qui seminat*. Výchozí tvrzení pasáže říká, že Kristus přinesl sémě evangelického učení proti nevědomosti a sémě milosti proti žádostivosti. Tato premisa je potvrzena První Janovou epistolou – „*Gracia et veritas per Ihesum Christum facta est*“. Zbývá „doložit“ patřičnost přirovnání k semenu. Poslouží Jeremiáš s výrokem „*oseji dům izraelský i dům judský semenem lidským i semenem hovaď*“ (Jr 31,27). Souvislost těchto dvou citátů a výchozího tvrzení uvede posluchače v úžas nad řádem věcí a promyšlenou komplexitou učení hlásaného kazatelem. Semenem lidským je pšenice a značí milost, která se „zasévá“ v oblasti citu (*affectum*). Na znamení toho dal Ježíš zástupům sedm pšeničných chlebů (Mr 8,5), které ztělesňují sedm darů Ducha svatého. Zrním pro dobytek je ječmen, symbolizující věrouku (v Janově epištole pravdu), která je doménou intelektu. Znamením tu je pět ječných chlebů, které Kristus rozdal při jiné příležitosti (Mr 6,38): ty značí pět druhů biblických knih.³¹⁶

Přestože se domnívám, že kazatel postupoval při koncipování své řeči právě naopak, stojí biblické citace obvykle na konci každé fráze nebo odstavce. Vzniká tak dojem, jako by stvrzovaly výklad, který ovšem ve skutečnosti vychází z nich. Výsledný produkt nicméně vzbuzuje pocit, že všechno, co bylo nastíněno, je v plném souladu s boží vůlí. „Hle, jak to všechno hraje“, čteme mezi řádky, když kazatel zaokrouhlí svůj výklad několika posledními citáty. Jakoubek ostatně používá slůvka *ecce* i jako prostředku pro členění textu, a to na místech, kde chce poukázat právě na uzavření argumentačního celku, kdy nezbyvá než resumovat.³¹⁷ *Ecce* jako stvrzení autorova výkladu často následuje po kratším a zejména delším citátu. Kazatel jím shrnuje jeho

³¹⁶ „*Sed Christus attulit semen ewangelice doctrine contra ignoranciam, semen gracie contra concupiscenciam. Unde Joh. I^o: ‚Gracia et veritas per Ihesum Christum facta est‘, de quo eciam semine prophetatum est Jeremie 31^o: ‚Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et seminabo domum Israel‘, scilicet intellectum, ‚et domum Juda‘, id est affectum, ‚semine hominis‘, id est tritico, ‚et semine iumentorum‘, id est ordeo.³¹⁶ In tritico notatur gracia, quem seminat in affectum, in cuius signum ponit turbam VII panibus triticeis, per quos septem gracie Spiritus sancti defigurantur. In ordeo notatur doctrina, quam seminat in intellectum, in cuius signum ponit turbam quinque panibus ordeaceis, per quos quinque genera librorum sancte Scripture defigurantur, scilicet legales, sapienciales, propheciales, historicales et ewangelicales.*“ NK IV G 6, fol. 18r-18v.

³¹⁷ Tak se *ecce* objeví na konci první divize kázání (1.) *Pacienciam I*: „*Ecce, quomodo deus, qui nos peccantes mox, ut peccamus, delere et dampnare possit, tollerat nos et in misericordi sua paciencia et eterna, quod nullus hominum faceret, cum aliquis ex suis vel alienis contra eum tociens quomodolibet rebellaret. Et tantum de primo.*“ NK IV G 6, fol. 2v. Podobně je tomu v závěru dvou subdivizí textu (6.) *Cuius est hec ymago*, tamtéž, fol. 14v, 15r-15v.

obsah a zdůrazňuje hlavní myšlenku, důležitou pro jeho argumentaci.³¹⁸ Podobně jako „sed heu“, i „ecce“ má v textu svou specifickou funkci, jež usnadňuje orientaci. Kazatel nejdříve obrací pozornost posluchačů k úhledně zakončenému argumentačnímu řetězci, který evokuje harmonický obraz ideálního stavu. Pak použije techniku náhlého střihu a změny tón v ostrou kritiku současnosti. Jakoubek v kázání (11.) *Ille arguet mundum* vyjadřuje tuto metodu vlastními slovy: její podstatou je aplikovat vzor („pravdu“) Kristova života a položit vedle ní touhy, snažení a skutky lidí. Ti věrní, obrácení k Pánu, z tohoto srovnání lépe uvidí nejhorší špatnosti bující v současné církvi.³¹⁹

Ingrederere, inquam, et vide, scilicet virtutem doctrine Christi, applicando ei veritatem vite eiusdem Christi et iuxta hoc ponendo principales conatus, studia et affectiones, acciones et operationes, ut sic approbata iuxta se posita magis elucescant. Et quia per talem modum fideles conversi ad Dominum et a lumine accensi, adiuti spiritu Ihesu cognoscunt nunc pessima mala currencia in ecclesia, ideo sequitur: *Et ingressus vidi abhominaciones pessimas, quas seniores domus Israel faciunt*,³²⁰ hii, id est seniores in domo ecclesie; vidi, inquam³²¹, quia non habent dileccionem Ihesu crucifixi, ipso dicente Joh. V^o: *Ego cognovi, quod gratiam Dei non habetis in vobis*.³²² Ex quo amplius vidi, id est animadverti et bene probavi multis experienciis id, quod sequitur in verbis prophete: *Ecce*, inquit, *similitudo reptilium et animalium et universa idola domus Israel erant depicta in pariete et circuitu per totum*.³²³ *Ecce*, inquit excitando nos ad admiracionem, quia vere dignum est admiracione, quod in populo christiano, et presertim in clero in tali et tanto, qui deberet esse *gens sancta, regale sacerdotium et populus adquisicionis*,³²⁴ qui cottidie epulatur cum angelis dei comedendo corpus Domini et eius sanguinem bibendo, qui deberet esse ultimate perfeccionis, sanctitatis et dignitatis, quod in eo est tanta superhabundancia iniquitatis ubique et late per orbem ecclesie universum ubilibet est diffusa. Vere hoc ammiracione dignum est!

Projevy (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum* považují na základě formálních znaků za typologicky nejmladší z kázání rukopisu IV G 6. Jde o kázání příbuzná textům z let 1408-1412, jež vydal Jan Sedlák.³²⁵ Nárůst mravokárných

³¹⁸ Viz např. tamtéž, fol. 22r a 45r. Když v závěru kázání (10.) *Querite* Jakoubek vyjmenovává čtyři tělesné dary, ke každému dokladu z epistolý přidává jeho rozluštění v patřičném smyslu, uvozené opět slovem *ecce*: „*Et Apostolus Prima Cor. 15^o [1 Cor 15,42-44] declarat quatuor dotes corporis: ‚Seminatur‘, inquit, ‚in corruptione, surget in incorruptione‘. Ecce, immortalitas. – ‚Seminatur in ignobilitate, surget in gloria‘. Ecce, post opacitatem dos claritatis vel pulcritudinis. – ‚Seminatur in infirmitate, surget in virtute‘. Ecce, tercio post ponderositatem dos agilitatis. – ‚Seminatur corpus animale, surget spirituale‘. Ecce, post grossiciem dos subtilitatis. Ecce, ad quantam celsitudinem et sublimitatem perveniet sancta nunc militans, postea triumphans ecclesia sic largiflua hiis dotibus dotata et sublimata, ad quam nos perducere dignetur ipse dominus Ihesus Christus, amen.*“ NK IV G 6, fol. 41r.

³¹⁹ NK IV G 6 (= G), fol. 42r-42v; Kap. D 19 (= D), fol. 245*v.

³²⁰ cf. Ez 8,9,12

³²¹ inquam G] inquit D; ostatní varianty neměníci smysl textu nezachycují

³²² Jo 5,42

³²³ Ez 8,10

³²⁴ 1 Pt 2,9

³²⁵ P. SPUNAR, *Repertorium I*, č. 593-596, 598-599; Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu I-IV*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 362-428; 2, 1915, s. 302-350 a 446-477; 3, 1919, s. 24-74. Tamtéž vydaná *Defensio Decalogi* (Spunar č. 578) má rovněž formu univerzitního kázání doplněného protestací. Kázání této skupiny pocházejí z let 1408-1412. K souboru je třeba zároveň přiřadit i chronologicky navazující kázání *Factum est* (Spunar č. 600, edice P. DE VOOCHT, *Le sermon « Factum est ut moreretur mendicus »*) a nevydané *Solliciti sitis a Sermo contra graduatos* (Spunar č. 597

útoků na adresu představitelů církve takové zařazení jen potvrzuje. Kritika hrabivosti, kariérismu a hochštaplerství duchovních se čím dál tím jasněji stávala hlavním Jakoubkovým tématem. Důležitým mezníkem byla patrně disputace pražských reformních mistrů s Jakubem z Nouvionu v roce 1408, kde se řešily otázky majetku církve. Jan Sedlák dokonce zvažoval možnost, že téma nastolil Jakoubek svým kázáním *Pulverem pedum*.³²⁶ Každopádně myšlenka skromného a pokorného kléru přerůstá u Jakoubka po roce 1408 rychle v představu chudé církve a kazatel se řítí vstříc dalším konsekvencím svého nesmlouvavého ideálu. Do jeho projevů stále více vstupují aktuální kontroverze církevní politiky na domácí i mezinárodní scéně, ať už jde o pražský spor o Viklefa, nebo o pisánské schisma.³²⁷ V letech 1411-1412 konečně Jakoubek dospívá k eschatologickému vyústění svých úvah, když se v jeho kritice současné církve objeví motiv Antikrista.³²⁸ Na tomto místě nelze ani v náznaku sledovat všechny souvislosti tohoto tématu.³²⁹ Je nicméně zřejmé, že s Antikristem přichází více než jen působivá rekvizita kazatelského představení. Jakoubkova teze, že nejvyšší Antikrist již přišel na svět a že je jím papež, vzbudila po svém zveřejnění na kvodlibetu Michala Čížka z Malenic roku 1412 zaslouženou pozornost stoupenců i odpůrců opravného hnutí.³³⁰ Obdobné stanovisko hájil Jakoubek také ve svých kázáních. Označení hlavy viditelné, institucionální církve za úhlavního protivníka Kristova ale znamenalo definitivní rozchod s oficiální eklesiologií.³³¹ Cesta nastoupená konvenční kritikou morálky kněžstva dovedla husitské kazatele až k učení, jež vedle sporu o Viklefovu herezi patřilo k hlavním příčinám razantního církevního zákroku vůči Husovi a jeho hnutí.³³²

a 577). Ačkoliv se i mezi polemikami o kalich najdou kázání ke kléru (Spunar č. 615-616), tematicky i časově se již tato díla vymykají první periodě Jakoubkovy činnosti.

³²⁶ JAN SEDLÁK, *Teologická rozepře Jakuba z Nouviona s Husity v Praze roku 1408*, in: *Miscellanea husitica* Ioannis Sedlák. Vyd. Jaroslav V. Polc a Stanislav Příbyl, Praha 1996, s. 82-97 (studie z roku 1909), a TÝŽ, *Husův pomocník I*, s. 368-369.

³²⁷ Velké univerzitní kázání *Hec omnia tibi dabo* z 9. 2. 1410, J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 418, srov. též s. 375.

³²⁸ J. SEDLÁK, *Husův pomocník III-IV*, passim.

³²⁹ Srov. alespoň P. DE VOOHT, *Jacobellus de Stříbro*, který Antikrista umístil do záhlaví kapitoly věnované Jakoubkovým raným kázáním ke kléru: „Les temps de l'Antéchrist“, s. 3-15.

³³⁰ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, *Český časopis historický* 11, 1905, s. 22-37; J. SEDLÁK, *Husův pomocník IV*, s. 25-31.

³³¹ Podrobněji se Jakoubkově eklesiologii věnovali P. DE VOOHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 15-51 a 174-199; Ernst WERNER, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Taboriten* (= *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1967, 10), Berlin 1967, s. 29-35; Zdeněk MAREŠ, *L'ecclesiologia calistina di Jacobello da Misa (1373 - 1429)*, Roma 1997.

³³² Srov. Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris 2005, s. 145.

Kázání jako středobodu reformní etiky náleželo na této cestě význačné místo. Liknavý přístup ke kazatelskému poslání byl podnětem k prvotní kritice nedbalých kněží. Vzhledem k významu kázání v Jakoubkových očích neudiví, že nadále věnoval bedlivou pozornost sestavování svých vlastních kazatelských textů. Současně s radikalizací mladší skupiny jeho kázání lze také pozorovat rostoucí úlohu jejich hlavního pramene, totiž Pravidel Starého a Nového zákona od Matěje z Janova. V kázání *Beati pauperes* je sice podle Sedláka „slyšeti i Viklefa i Janova“,³³³ v následujících textech však již Jakoubek přejímá celé sáhodlouhé pasáže z Regulí. Přitom přechází od druhé knihy ke třetí a nakonec i k milíčovsko-janovovskému učení o Antikristu. Je třeba poznamenat, že chronologii kázání ke kléru Jan Sedlák do velké míry zkonstruoval právě na základě užívání Janova, přihlížel nicméně i k vývoji Jakoubkových názorů v jeho nekazatelském díle a k dalším souvislostem církevněpolitického charakteru. Až na výjimky našly jeho hypotetické datace v dalším bádání příznivé přijetí.³³⁴ Typologická řada relativní chronologie se ovšem odvíjí bez ohledu na hranici mezi starší a mladší vrstvou kázání. V textu *Ille arguet mundum* jsme viděli větší vliv Regulí Matěje z Janova, než jaký byl zatím prokázán v *Beati pauperes*, nelze tedy vyloučit vzájemnou prostupnost obou skupin.

Hodný pozor je také způsob, jakým jsou obsáhlé citace z Matějových Regulí do kázání zařazeny. Jakoubek obvykle čerpal z několika míst své předlohy a úryvky včleňoval, třeba i na přeskáčku oproti originálu, do struktury kázání.³³⁵ Vlastní kostra ovšem z Janova nepochází. Kázání mladšího okruhu mívají velmi dlouhé prothema s distinkcemi (označovanými jako *principales*), zatímco tělo kázání, kde je provedena samotná divize thematu („*In quibus verbis tria tanguntur...*“), je mnohem stručnější. Nápadné je, že se citáty z Janova nacházejí častěji v prothematu. Zde patrně Jakoubek našel prostor nesvázaný tolik formálními a rétorickými požadavky, a tak přenesl těžiště svého projevu sem. Je příznačné, že myšlenky, které mu ležely nejvíce na srdci, vyjadřoval pomocí dlouhých citací, které co do formy a funkce navazují na zmíněné přejímky z Řehoře či Honoria v nejstarších kázáních.

Přestože své autorské záměry z větší části uspokojil převzetím slov Matěje Pařížského, nevzdal se Jakoubek ani v kázáních z přelomu prvního a druhého desetiletí

³³³ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 371.

³³⁴ Jedině v případě kázání *Ecce mulier* dal F. M. BARTOŠ, *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, s. 27, č. 19, oproti Sedlákem obhajovanému datu 1411 přednost roku 1409, což přejímá i P. SPUNAR, *Repertorium I*, s. 223, č. 595.

³³⁵ Opírám se tu o rozbor J. SEDLÁKA, *Husův pomocník I*, s. 374, 376; *III*, s. 449; *IV*, 33 a 37.

homiletické techniky. Ta ostatně, jak jsem se snažil ukázat, kritice mravů nahrávala, resp. byla pro ni stvořena. Jakoubek jí na příslušných místech přizpůsoboval i autority, jako když v kázání *Accipiebant spiritum* obratně využil Janovy úvahy redukcující čtyři druhy duchů podle sv. Bernarda na tři, aby je použil k výstavbě trojdílné divize prothematu.³³⁶ Paletu kazatelských postupů použil v proslovu *Beati pauperes spiritu*. Předně si shromáždil potřebný materiál podle principu konkordance, a to nejen verbální, ale i liturgické – do díla Roberta Grossetesta sáhl jednoduše podle perikopy. S rétorickou účinností postavil své *divisio thematis* jako výzvu klerikům, přičemž formulaci tří druhů chudoby (co do majetku, těla a vůle) ozdobil klasickou rýmovávkou.³³⁷ Porovnání závazku a skutečnosti pak dožene kazatele dvakrát ke zvolání „*sed heu*“, neboť kolem sebe spatřuje pravý opak ideálního stavu.³³⁸

Srovnání ideálu s realitou je hybnou silou každého opravného úsilí. Cílem podaného rozboru bylo ukázat, jak kázání se svou formální stavbou a specifickým způsobem práce s prameny vytváří obraz nadčasové ideální harmonie, která pak v rétorickém kontrastu se současností odsuzuje realitu jako deviaci. Šlo-li navíc o kázání ke kléru, byla logickým adresátem pokárání institucionální církve. Ta měla podle kritiků stát na Písmu svatém, a nikoliv na hierarchii zkažených prelátů. V pozadí tohoto požadavku stálo sebevědomí univerzitních kazatelů jako specialistů zodpovědných za šíření a výklad slova božího. Důležitou roli při jeho formulaci sehrál typický způsob tvorby kázání. Nechci přeceňovat výpovědní možnosti písemně zachycených kázání a vyvozovat z kazatelské techniky nějakou historickou zákonitost, vždyť nejvýstižnější bude patrně soud o vzájemném podporování apriorního reformního zápalu a literární metody. Rozbor konstrukce kazatelského textu, výnamu jeho intertextových vazeb i vnitřní organizace jednotlivých jeho prvků však může přinejmenším přispět k většímu porozumění pro kázání jako historický pramen a pro lepší pochopení jeho možné společenské funkce.

³³⁶ „*Quamquam autem secundum Bernhardum super Cant. quatuor sint spiritus, ... tamen quia hii omnes quatuor non quiditate reali et ex opposito distinguuntur: ideo eos ad ternarium numerum redigentes quantum sufficit ad propositum tres spiritus ponamus dispares pro presenti.*“ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 394; srov. Bernardus Claraevallensis, *Sermones in Cantica canticorum* 5 (PL 183,798), a *Matthie de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti I*. Ed. Vlastimil KYBAL, Innsbruck 1908, s. 216-217.

³³⁷ „*Ubi pastores et doctores ecclesie prelati ceterique clerici velut sanctorum precipui imitatores debent esse beati triplici paupertate spiritus... Prima paupertas spiritus est magne libertatis, secunda est angelice sanctitatis, tertia est ewangelice odebiencie et humilitatis.*“ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 378.

³³⁸ Tamtéž, s. 380 a 385; „*et videtur manifeste contrarium*“, říká na s. 386.

Shrnutí: Jakoubkova nejstarší kázání – vzdělanost, zbožnost, reforma

Nejstarší dochovaná kázání Jakoubka ze Stříbra jsem hypoteticky datoval do let 1405-1406, s možnými přesahy na obě strany. V té době již Jakoubek disponoval alespoň oltářnickým obročím, přesto však musíme předpokládat, že těžiště jeho činnosti leželo nadále na pražském vysokém učení. Kázání oslovující mistry a kněze jsou v první řadě dokumentem běžného, každo(tý)denního náboženského života na univerzitě. Jejich porovnání s jinými *sermones ad clerum* ukázalo, že v rámci univerzitního kazatelství je třeba rozlišovat slavnostnější a asi i hojněji navštívená kázání od rutinních projevů během *missa universitatis*. Rozbor inspirovaný textologickými přístupy umožnil konstatovat, že většina textů dochovaných v klementinském rukopise IV G 6 prezentuje obyčejná univerzitní kázání a parametrům „velkých“ proslovů ke kléru se blíží jen dva z nich, (10.) *Querite primum regnum Dei* a (11.) *Ille arguet mundum de peccato*. Naopak text (2.) *Si fieri potest* jsem pracovně spojil s kázáním v univerzitní koleji, což vyvolává další otázky týkající se náboženského života, výuky a rétoriky v okruhu pražského *studia generale*. Formální analýza přitom naznačila i možnou cestu, jak na ně v budoucnu hledat odpověď.

Výstavba textu se během studia nejstarších Jakoubkových kázání ukázala zajímavější než jejich vlastní obsah. Nejsem si jistý, zda je lze označit za výrazně „*tichá a pokorná*“ a vidět v tom otisk autorovy povahy, jak se to zdálo Janu Sedlákoví.³³⁹ Pravda ovšem je, že se tu setkáváme s některými myšlenkami, které Jakoubka provázely po celý život. Je to především jeho radikální upřednostňování věcí božských a duchovních před čímkoli světským. Smyslem všeho konání má být služba Kristu, žádnou jinou motivaci Jakoubek neuznává – ani touhu po vědění, natož hmotný zisk či marnou světskou slávu. Svět vůbec je pro něj slzavé údolí, semeniště nepravosti a rejdiště d'ábla, a zvláště to platí pro poměry v jeho současnosti, kterou považuje za mimořádně bídné období lidských dějin.³⁴⁰ Odtud pramení i výzva k duchovnímu boji, kterou se budeme zabývat v následujících kapitolách. Jediným východiskem z úpadku křesťanstva je podle Jakoubka hledět si ne svého, ale toho, co je Krista Ježíše

³³⁹ J. SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 364.

³⁴⁰ „*Quia in via laboriosa huius seculi fugientis sumus, dies nostri sicut umbra pretereunt, qui dies ex eo, quod lapsus est Adam et de paradiso proiectus, nunquam fuerunt, nisi mali.*“ (4.) *Domine, non sum dignus*, NK IV G 6, fol. 7v. Srov. též výrazy jako „*in hoc valle miserie*“, fol. 1v; „*transitoria et caduca fama mundi*“, fol. 9v; „*princeps terrenus, videlicet diabolus*“, fol. 13r; „*[diabolus], qui principatum sibi huius mundi per superbiam, avariciam, luxuriam usurpavit*“, fol. 17r.

(Fp 2,21).³⁴¹ Člověk se musí rozpomenout, že byl stvořen k obrazu božímu, a vydat se cestou následování Krista v životě i v mravech.³⁴² Pro Jakoubkovu spiritualitu je typický právě tento důraz na Kristův příklad zprostředkovaný evangeliem, z něhož ovšem pro praktický život plynou především morální naučení. Požadavek následování Krista u Jakoubka nedoprovází individuální realizační plán, jako tomu bylo v případě *devotio moderna*. Ovšemže vnější formy pobožnosti jak posty či almužny byly Jakoubkovi podezřelé. Trval na tom, aby je doprovázelo příslušné ustrojení mysli, tak aby se nemohlo stát, že by je někdo činil jen proto, aby jej lidé považovali za zvláště zbožného.³⁴³ Sám důraz na niternou zbožnost ale nestačí jako paralela mezi raným husitstvím a programem *devotio moderna*. Vliv dobové individualizace vztahu k posvátnu lze vidět nejspíše v důrazu husitství na osobní zodpovědnost za spásu. Institucionální církev, zvláště tak zkažená, jak podle husitů v jejich době byla, ji nemohla zajistit, cestou k ní byla jediné příslušnost k neviditelné církvi Kristově. Ta se navenek měla projevit dodržováním jeho zákona, což ale zpětně vedlo ke zvýšenému zájmu o mravní stav církve a všech jejích členů. Adresátem nejstarších Jakoubkových kázání není zbožný jedinec, ale všichni křesťané jako celek. To je patrné i na jejich dikci. Z plurálu přechází Jakoubek do jednotného čísla jen zřídka, a většinou jen když to vyžadují stylistické okolnosti.³⁴⁴ To, co hlásá z kazatelný, jsou univerzálně platná doporučení, která překládá v první osobě, tedy „nám klerikům“ nebo „nám křesťanům“.³⁴⁵ Většinou nejde o víc než o bazální mravouku. Pro kazatelský žánr je to koneckonců charakteristické. Pakliže si husitská reforma zvolila jako své hlavní médium kázání, a nikoliv třeba pragmatické písemnictví podporující individuální

³⁴¹ Tamtéž, fol. 8v, 42r, 46r.

³⁴² „*Meminisse igitur debemus nos ad imaginem Dei factos et hac in nobis considerata dignitate a malicia retrahamus. ... Qui autem hac superscriptione christianitatis vult insigniri, ita ut ab ea vere denominetur christianus, oportet Christum regem, cuius est hec superscriptio, et vita et moribus imitari,*“ (10.) *Cuius est hec ymago*, tamtéž, fol. 15r a 15v.

³⁴³ „*Exemplum itaque dedit nobis, ut sequamur vestigia eius et doceamur ab eodem, quomodo nobis ambulandum sit via Dei, et presertim, quando aliquid boni facimus, non gloriari, non extolli, non inaniter placere velle in conspectu hominum, sicut est consuetudo aliquibus, sive cum boni aliquid fecerint, sive cum ieiunaverint, sive in pauperum elemosinis et largitatibus, sive in altaris honorem, sive in sanctorum honorificencia. Sed cum omnia bene fecerimus, servos nos inutiles profiteamur, ne, si volentes gloriari et nobismet placere, mercedem perdamus,*“ (4.) *Domine, non sum dignus*, tamtéž, fol. 8r.

³⁴⁴ Tak v kázání (1.) *Pacienciam* I opouští kolektivní formulace ve prospěch anonymního individua („*quivis nostrum*“), když chce navázat thematem „*Pacienciam habe in me*“ (tamtéž, fol. 1r a 2r); nejpůsobivější apostrofa v druhé osobě singuláru, „*tu autem secundum duriciam tuam et impenitens cor tuum thesaurisas tibi iram*“, je dvojnásobný citát, srov. tamtéž, fol. 3r.

³⁴⁵ Tamtéž, fol. 4r, 42r a 13r.

zbožnost, mělo to své důsledky pro podobu hnutí i pro jeho obsah, resp. tematické zaměření.³⁴⁶

Jak už jsem se pokusil vyložit, akcent na reformu církve a mravní nápravu duchovních byl rovněž umocněn využitím obvyklých postupů středověkého kazatelství. Rozbor konstrukce kazatelského textu, významu jeho intertextových vazeb i vnitřní organizace jednotlivých prvků naznačil cesty, kterými se kritika institucionální církve do Jakoubkových kázání dostala. Při hledání vzorů a pramenů vyšlo najevo, že pro tvorbu kázání a radikální kritiku kléru používal Jakoubek a zřejmě i jeho kolegové vrcholněstředověký kazatelský model, jak se ustavil během 13. století na pařížské univerzitě. Neplatí to ovšem pro teatrálnost, na niž často sázely tehdejší hvězdy mendikantského kazatelství. Rovněž bajky a exempla pokládali husitští mravokárci za marnou učenost, sloužící nakonec jen světským cílům. Naproti tomu jsme ale mohli poukázat na celou skupinu dosud většinou neznámých, ale pravděpodobně dosti rozšířených pramenů raných Jakoubkových kázání – na kazatelské příručky, a další doklady ještě přinesou následující kapitoly. Z produktů kazatelské revoluce 13. století recipovali pražští reformní mistři nástroje, které jim zprostředkovaly bohatství spirituální exegeze patristické a karolinské éry, pomohly jim tento *sensus mysticus* zvládnout a předat posluchačům. Encyklopedie alegorií a summy o ctnostech ovšem dorazily do Čech se zpožděním jednoho až dvou století.³⁴⁷ Důsledky asynchronního vývoje můžeme spatřovat i u dalších elementů podmiňujících intelektuální život v Čechách. Pražští učenci na přelomu 14. a 15. století pracovali stále ještě na mladé univerzitě, kde před nimi skutečně stál „bohatě prostřený stůl“ s výsledky dvoustoletého snažení jejich evropských předchůdců. Zpracovat plody pařížských a oxfordských studií znamenalo rychle projít nebo přeskočit poměrně dlouhý vývojový úsek. Během této cesty mohlo dojít k drobným modifikacím i významnějším nedorozuměním. Vrací se tak úvaha o fázovém zpoždění a následné akceleraci českých náboženských dějin v druhé polovině 14. století jako o jedné z příčin reformního hnutí.³⁴⁸

Jako mistr svobodných umění (titul mu náležel od roku 1397) musel mít Jakoubek v době vzniku „nejstarších“ kázání již za sebou nemalé literární dílo spojené s povinnou univerzitní výukou. Zkoumaná kázání nejsou prací začátečníka, už proto, že kdyby jí

³⁴⁶ Samozřejmě nelze pominout paralelní význam oltářní svátosti pro husity i jejich předchůdce, srov. souhrnně David R. HOLETON, *The Eucharistic Movement in its European Context*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 1*. Ed. David R. Holeton, Prague 1996, s. 23-47.

³⁴⁷ Srov. Pavel SPUNAR, *Encyklopedie XIII. století a jejich znalost v Čechách*, s. 594.

³⁴⁸ Olivier MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot*, s. 579-581.

byla, nedočkala by se asi zapsání do rukopisu IV G 6 po bok děl Husových a upadla by po svém odeznění navždy v zapomenutí. V jejich formě se zračí znalost a poměrně přísné dodržování homiletických zásad pro kompozici *sermones ad clerum*. Také skladba citovaných autorit prozrazuje, že se jejich původce chtěl prokázat svým vzděláním. „*Nátěru teologické vzdělanosti*“, jak to nazval Sedlák, se ovšem Jakoubek brzy zřekl a napříště zůstal u Bible a těch spisovatelů, kteří podle něj věrně vystihli její smysl, což platilo pro některé svaté doktory a hlavně pro Matěje z Janova a Jana Viklefa, které však citoval mlčky. Přiblížil se tak prostému stylu biblické homilie, jaký v teorii i v praxi razil právě Matěj z Janova. Vedle něj nadále existoval klasický styl scholastický, který se udržel zejména v kázáních *ad clerum*. Metoda výběru citací z Písma a Otců, jejich řazení a výkladu byla ovšem oběma společná. Tento způsob práce, který jsme výše do detailu rozebrali a jemuž se Jakoubek vyučil během svých univerzitních studií, zůstal v jeho mentální výbavě i nadále. Jen stěží jej však lze označit za něco typického pro Jakoubka ze Stříbra. Již letmý pohled do vydaných kázání souvěkých autorů včetně těch, kteří nepatřili do husitské družiny, napovídá, že jde o metodu všeobecně rozšířenou mezi univerzitně vzdělanými kazateli pozdního středověku.

Postačí jediný příklad, Gersonův *Sermo de morbis et calamitatibus ecclesiae et de signis futuri iudicii*, přednesený v Kostnici.³⁴⁹ Jde o kázání na den Zvěstování, které stojí na tematiku „*Dominus dabit vobis signum: Ecce, virgo concipiet*“ (Is 7,14). Kazatel chce ukázat, jak se ze znamení boží všemohoucnosti stal příznak odmlouvání a pádu,³⁵⁰ což má zřejmý reformní a politický osten. Odmlouvání nachází hned v Izaiášově příběhu o Achazovi, který odmítl žádat znamení od Hospodina (Is 7,12). Korunním svědectvím jsou ale Simeonova slova Marii: „*Hle, on jest dán k pádu i k povstání mnohých v Izraeli a jako znamení, kterému se budou vzpírat; i tvou vlastní duši pronikne meč*“ (L 2,34-35). Jasně je, že si Gerson vybral materiál na základě konkordujících výrazů (*signum, contradictio, ruina*) a že měl citáty připraveny předem, přestože si s pointou zkušeně počkal. Potom však už výklad nepokrytě směřuje k aktuálním otázkám. Panně Marii odporovali odedávna kacíři, když ji nechtěli uznat matkou boží, avšak horší nad ně jsou dnešní církevníci, kteří se nejen vzpírají, nýbrž i probodávají Mariinu duši mečem. Pannou přitom Gerson přirozeně míní církev, kterou

³⁴⁹ *Joannis Gersonii, doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia II*, Antwerpiae 1706, s. 309-313.

³⁵⁰ „...*restat ostendere, quomodo signum omnipotentiae et summae clementiae factum sit signum contradictionis et ruinae*“, tamtéž, s. 309.

její příslušníci svým špatným příkladem vedou do zkázy.³⁵¹ Slovní konkordance a přenesený výklad se tu spojují pro účely církevní kritiky stejně, jako jsme to viděli v Jakoubkových kázáních. Pařížský kancléř za pomoci výroků doktorů a Písma, různých glos i Filosofo vypočítává znamení úpadku církve, která naznačují blízkost Posledního soudu. Mezi nimi je i rozkol a pozdvižení v kdysi slovutném Království českém,³⁵² v tuto chvíli je však ještě zajímavější Gersonovo pojednání o mravech prelátů či o lidských nálezcích. To jako by vypadlo z oka výlevům husitských kazatelů. Duchovní mají žít ctnostněji než lid a preláti řádněji než jejich podřízení – jak se s tím slučují pompézní družiny, šatstvo a komoni církevních předáků?³⁵³ A pokud jde o výklad Písma, není to snad marná sláva, když se opírá ne o zjevení Ducha svatého, ale o lidské tradice?³⁵⁴ Kdybychom neznali Gersonův nekompromisní postoj k husitství, museli bychom na základě tohoto kázání přepokládat blízkou příbuznost reformních konceptů.³⁵⁵

Využití známých kazatelských postupů pro reformu církve nebylo husitskou specialitou. Tím se potvrzuje širší platnost postřehu o vzájemné podpoře homiletické metody a církevněkritické tendence, který jsme učinili pro nejstarší Jakoubkova kázání. Zároveň je ale jasné, že hledat kontrastní materiál pro srovnání je třeba jinde než u současných reformních kazatelů s univerzitním zázemím či jiným srovnatelným vzděláním. Konkrétní podoba jejich kázání se může podle okolností různit, základní přístup k práci s texty však zůstává. Tak např. lektor od sv. Tomáše v Praze, augustinián Mikuláš ze Stráže, se při psaní svých postních kázání inspiroval formou kvestie. Vykládal v nich doslovný i duchovní význam, aby prý si každý z publika mohl najít to, co mu bude vyhovovat a čemu bude rozumět.³⁵⁶ Náplň ovšem i on čerpal ze spisů doktorů („*carpsi flores diversorum doctorum*“). Jednotliví kazatelé mívají své oblíbené autory, vysvětluje v předmluvě, někdo Jeronýma, někdo Řehoře, jiný Ambrože a jiný

³⁵¹ „*Sed cunctas haereses in suis autoritatibus sola Virgo in ruinam destruit, quando archangelo signum nuncianti credidit. Sed praeter hos magis contradicunt alii, scilicet moderni ecclesiastici, qui nedum signo contradicunt, sed gladio Virginis animam crudeliter transfigunt. Per Virginem noto ecclesiam, cuius typem gerit Virgo Maria, quam trahunt in ruinam per mala exempla.*“ Tamtéž, s. 309.

³⁵² Tamtéž, s. 312.

³⁵³ „*Ecclesiastici debent habere unde possint honestius vivere quam populares, et praelati quam subditi. Ex hoc tamen non admittuntur familiae et equorum et vestium superflua pompa, quae raro absque superbia potest duci,*“ tamtéž, s. 311.

³⁵⁴ Srov. povědomé výrazy „*inanis gloria*“ a „*traditio hominum*“, tamtéž, s. 313.

³⁵⁵ Pozadí Gersonova protihusitského vystoupení sledoval Olivier MARIN, *Orgueil et préjugé? Jean Gerson face à Jean Hus*, in: Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Ivana Hlaváčka. Vyd. Jan Hrdina, Eva Doležalová a Jan Kahuda, Praha 2002, s. 381-399.

³⁵⁶ Franz LACKNER, *Die Quadragesimalpredigten des Nicolaus de Stráž*, in: Septuaginta Paulo Spunar oblata (70+2). Ed. Jiří K. Kroupa, Praha 2000, s. 302-323, zde s. 313.

zase Tomáše, on dává v souladu se svým řeholním rouchem přednost Augustinovi. Přece však je třeba sáhnout i k ostatním spisovatelům, když to látka vyžaduje.³⁵⁷ Takto přistupovali ke svému dílu všichni vzdělaní autoři středověku. Ovšem i v rámci pozdněstředověké exegeze najdeme jistou dynamiku. Radikální kazatelé husitského adventismu odmítli dále brát v potaz učenou tradici, *carpere flores doctorum*. Ne že by nebyli vzdělaní: někteří z nich prošli univerzitou a byli to pravděpodobně Jakoubkovi žáci. Překročili ale meze, které si stanovil jejich učitel. Teprve v polemice s radikální opozicí v husitském táboře vynikne podle mého názoru historický význam Jakoubkovy literární metody. V následujícím oddíle se pokusím popsat způsob práce s Biblí, který charakterizoval pražské univerzitní mistry, a prodloužit chronologický záběr až do počátku 20. let 15. století.

³⁵⁷ „...ceterorum intermiscuerim dicta doctorum, prout materia requirebat,“ tamtéž, s. 312.

III. Sondy do homiletiky a exegeze

Motiv *militia Christi* u Jakoubka a jeho současníků

V pátek 3. března 1416 vystoupil mistr Jakoubek ze Stříbra na kazatelnu Betlémské kaple, aby – jako každý den v postě – pronesl kázání. Téma mu určil běh liturgického roku. Pro první postní pátek to byl Izaiáš 58,1: „*Volaj, nepřestávaj, jakožto trúba povyš hlasu svého!*“ Jakoubek ho využil, aby promluvil o kazatelích slova božího, a jeho pojetí zcela odpovídá tomu, co jsme mohli sledovat v předchozích kapitolách. Jako z udělání našel Jakoubek v thematu oporu pro dva hlavní požadavky husitů vůči kněžím. Kázání musí být ustavičné, bez ohledu na překážky a zákazy, a proto prorok říká: „*Volej, nepřestávej.*“¹ Za druhé pak kazatel musí vynikat příkladným životem. Sem míří slova Písma „*pozdvihni svůj hlas*“ – toto povýšení (Vulgata užívá slovesa *exaltare*) vykládá Jakoubek v morálním smyslu. Svatým životem se má kazatel vyvyšovat nad ostatní a být tak všemu lidu vzorem.² Dále autor rozvíjí metaforu polnice. Tak jako trouba nemá vlastní hlas, píše Jakoubek, ale reprodukuje hlas cizí, také věrní kněží nekází vlastní výmysly, ale boží slovo. S obvyklou zálibou pro číslované distinkce vypočítává pak tři věci, k nimž polnice, a tedy a také kazatelé volají: „*k boji, k kvasu a k veselí*“. Hodování spojuje obnovitel utrakvismu s přijímáním pod obojí způsobou. V tuto chvíli nás však bude více zajímat první distinkce, problematika duchovního boje. Jako vojenská trubka má kazatel povzbuzovat věřící v pomyslné bitvě proti ďáblu, světu a vlastnímu tělu. Neboť, jak praví Job, život na zemi jest službou rytířskou.³

„*Militia est vita hominis super terram*“ – první verš sedmé kapitoly knihy Jobovy se stal společným místem středověkého učení o duchovním boji. V Jakoubkově díle jej najdeme vícekrát, a tak se může stát východiskem pátrání po zdrojích jeho pojetí křesťanského rytířství. Nejen na dvou místech nejstarších kázání, ale i v dalších desetiletích své literární činnosti sahal Jakoubek k Jobově zvěsti o rytířství a vůbec

¹ „*Neb toť jest najprvnějšie vlastnost každého kněze kázati a tresktati lid z hřiechův. ... A toť sě znamená tuto, když die: 'Volaj, nepřestávaj!', jako by řekl: Ty vždy kaž a ačť sě protiviti budú zlí, proto nepřestávaj, jakožto trúba pozdvihni hlasu svého.*“ Mistr JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Betlemská kázání z roku 1416*. Ed. Karel SITA, Praha 1951, s. 29.

² „*A dále die: 'A jakožto trúba pozdvihni hlasu svého' – totiž dobrým a svatým životem. Neb jakož lidé vidie na kazateli skutky dobré, takť jeho řeč jest jim vzácnějšé a milejšé.*“ Tamtéž.

³ „*Jakožto trúba k trojí věci zbuzuje, totiž k boji, k kvasu a k veselí, též kazatel věrný má zbuzovati lidi k boji duchovnímu, totiž proti světu, ďáblu, a vlastnímu tělu a řka: Rytieřstvieť jest život člověka na zemi, jakž píše sv. Job v XII. kap. [recte Job 7,1].*“ Tamtéž, s. 30.

k metaforice „rytíře Kristova“.⁴ F. M. Bartoš šel tak daleko, že přirovnal Jakoubkův život a literární polemiky k rytířskému zápasu: Jakoubek podle něj „s *dychtivostí mladého rytíře*“ prahne po boji, neboť „*přijal výzvu, jako přijímá současný rytíř rukavici odpůrcovu*“.⁵ Bartoš soudil, že své celoživotní heslo o životě jako rytířství převzal Jakoubek od Heinricha Seuse, jinde zase tvrdil, že čerpal z Roberta Holcota.⁶ Nenacházím oporu ani pro jednu variantu. Dále naznačím jiné možné zdroje, a budou to autoři nejméně o půlstoletí starší, spadající do oné skupiny spisovatelů 13. století, jejíž význam jsem se již pokusil nastínit. Problematiku přebírání citátů a literárních klišé totiž pokládám za dosti významnou. Jestliže se v této kapitole zaměříme metodou sondy na motiv Kristova rytíře u Jakoubka a jeho současníků, nepůjde ani tak o samo učení o duchovním boji. Cílem bude spíše ukázat, že středověký autor (ostatně jako každý literát) byl nevyhnutelně ovlivněn vlastní četbou. Opakoval floskule a myšlenkové konstrukce, s nimiž se seznámil, a snad i nevědomky, zato neustále citoval, mnohdy i sám sebe. V následujících řádcích se budeme snažit rozpoznat zaběhnuté výklady vybraných biblických citátů v kázáních a dalších dílech, jinak řečeno sdílené literární prostředky, které fungovaly v komunitě pražských univerzitních mistrů, především ale v Jakoubkově dílně.⁷

Používání tradovaných výkladových schémat je dobře vidět v kázání na neděli *Jubilate* z Jakoubkovy epištolní postily kladené do let 1419-1420.⁸ Perikopou tohoto dne byla epištola „*Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis, que militant adversus animam*“ (1 Pt 2,11). Verš nařizující vzdorovat tělesným choutkám, „*kteří vedou boj proti duši*“, snad ani nešlo vyložit jinak než jako výzvu k duchovnímu boji. Vášně s duší válčí jako rytíři, říká Jakoubek hned z kraje příslušného odstavce, a shromažďuje pak řádku biblických citátů, které určují

⁴ Srov. např. JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení sv. Jana I-II*. Ed. František ŠIMEK (= Sbírka pramenů českého hnutí náboženského 18-19), Praha 1932-1933, zde sv. I, s. 284.

⁵ F. M. BARTOŠ, *M. Jakoubek ze Stříbra, Husův spolubojovník a obnovitel kalicha. K 525. výročí husitského kalicha*, Praha 1939, s. 6-7.

⁶ Tamtéž, s. 6, pozn. 5; F. M. BARTOŠ, *Jakoubkova Betlemská postila z prvního roku revoluce 1419-1420*, Křesťanská revue 19, 1952, Theologická příloha, s. 119-127, zde s. 126.

⁷ Některé části této kapitoly jsem publikoval ve studiích *Dobývání hradu Skály v roce 1413 a husitská teorie války. Ke spisku Jakoubka ze Stříbra o duchovním boji*, Mediaevalia Historica Bohemica 9, 2003, s. 175-210, a *Rytíři ducha na pražské univerzitě. Jakoubkovo kázání Abiciamus opera tenebrarum*, in: Evropa a Čechy na konci středověku. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi. Vyd. Eva Doležalová, Robert Novotný a Pavel Soukup, Praha 2004, s. 413-431.

⁸ Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans I* (= Studia Copernicana 25), Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 240, č. 651. Kázání s incipitem „*Sicut attenta consideracio brevitatis huius temporis nostri...*“ cituji podle rukopisu Městského muzea v Novém Bydžově, inv. č. 18 (dále jen Nový Bydžov), fol. 131v-137r. Za zprostředkování reprodukcí děkuji Jindřichu Markovi.

asketické vyznění celé pasáže. Křesťané, kteří si neporadí s materiálními svody a pokušením, podlehnou v duchovní bitvě a pustí se kvůli svým tužbám do války opravdové. Militantní rétorika tu přivelda kazatele k zamyšlení nad příčinami současných reálných bojů, a pokud kázání skutečně pochází z konce dubna 1420, není ani divu. Bohužel je těžko říci, kdo je tou stranou rušitelů míru, již si podle Jakoubka osobují pravdu boží, leč bojují jen za svůj chtíč. Snad měl na mysli křížáckou intervenci, nářážka je však příliš stručná a obecná.⁹

„*Que militant adversus animam*“,¹⁰ id est, ut milites pugnant, Gall. V.: *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; hec enim sibi invicem adversantur, ut non quecumque vultis, illa faciatis*.¹¹ Item Rom. VII.: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee et captivantem me in lege peccati, qui est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum*.¹² Nota, quod est bellum contra animam [pro: carnem], ut hic, et est bellum dyaboli, Eph. ultimo: *Non est vobis[!] colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates et adversus mundi rectores tenebrarum harum*.¹³ Est bellum mundi, Joh. 3.: *Nolite mirari, si odit vos mundus*,¹⁴ et 1^a Joh. 5.: *Omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum; et hec est victoria, que vincit mundum, fides vestra[!]*,¹⁵ item Joh. 15.: *Si vos odit mundus, scitote, quia me priorem odio habuit*.¹⁶ Contra istum triplicem inimicum est strenue pugnandum, Job VII.: *Milicia est vita hominis super terram*.¹⁷ Notandum eciam, quod desideria carnalia sunt cause et initium bellorum currencium, et presertim in illa parte populi christiani, que asserit se veritatem Dei tenere. Unde Jacobi III^o: *Unde bella et lites in vobis? Nonne e concupiscenciis vestris, que militant in membris vestris? Concupiscitis, et non habetis, quid concupiscitis, ut habeatis; occiditis et zelatis, et non potestis tamen adipisci; litigatis pro temporalibus vestris et bella geritis, et non habetis*.¹⁸ Unde si vellent se continere a suis carnalibus desideriis homines, tunc cito possent uniri et sibi reconciliari et pacem veram consequi. Qui ergo aliena concupiscunt vel vindiciam appetunt, isti sunt pacis corruptores.

Pro nás je na úryvku pozoruhodná ještě jiná věc: klíčový citát z knihy Job tu stojí v přímé souvislosti se známou trojicí nepřátel – děblem, tělem a světem. Přesně v takovém kontextu jej Jakoubek uvedl také v českých kázáních o čtyři roky dříve. Znamená to, že jednotlivé spirituální koncepty měly v jeho mysli nejen konstantní obsah, věčnou náplň, ale pojil se k nim také klasický soubor znaků a obrazů, jimiž je bylo možno vyjádřit. Není bez zajímavosti, že se citát z Joba objevuje bok po boku

⁹ Nový Bydžov, fol. 133v-134r.

¹⁰ 1 Pt 2,11

¹¹ Gal 5,17

¹² Rm 7,22-25

¹³ Eph 6,12

¹⁴ 1 J 3,13

¹⁵ 1 J 5,4

¹⁶ J 15,18

¹⁷ Job 7,1

¹⁸ Jac 4,1-2

s bojem proti třem nepřátelům také v jednom Viklefově kázání.¹⁹ Nelze na tomto místě pátrat po původu triády *mundus, caro, diabolus*, která prochází asketickou tradicí středověku, ačkoliv i to by bylo poučné. Místo toho se pokusíme odhalit přímé textové zdroje, z nichž Jakoubek přebíral Jobovu maximu o rytířské službě. Citát znal samozřejmě z Bible, k tomu nepotřeboval zprostředkovatele. Jeho ustálené užívání nicméně naznačuje, že máme opět co dělat s praxí myšlenkových a patrně i textových výpůjček.

Jak řečeno, F. M. Bartoš uvažoval v této souvislosti o vlivu Roberta Holcota. Jeho přímý vliv na Jakoubka ze Stříbra se mi zatím nepodařilo vypátrat, poukaz na Holcotovo jméno má nicméně svůj význam. Holcot, anglický dominikán a profesor v Oxfordu před polovinou 14. století, je vedle teologických a exegetických děl také autorem oblíbených *Moralitates*. Mezi známými devočními obrázky se tu vykytuje také vyobrazení duchovního rytíře.²⁰ Boji ctností a neřestí věnoval Holcot své dodnes nevydané *Quadragesimale*, které se rozšířilo pod výstižným titulem *De bello spirituali*. Tato sbírka kázání byla dobře známá také mezi husitským duchovenstvem, jak dosvědčuje rukopisný sborník Mikuláše Mníška, faráře v Trhových Svinech. „*Nota, quod in opere isto in fine sermonum de ewangelio semper ponitur sermo super ipso ewangelio de pugna spirituali more belli secularis*“, poznamenal si utrakvistický kněz ke svému přepisu Holcotových postních kázání.²¹ Komentář to byl velmi výstižný. Mníšek sestavoval své quadragesimale vždy z několika kázání na jeden den, a poslední z nich, rubrikované „*pugna spiritualis*“, pravidelně pocházelo z Holcotovy sbírky.²² Kázání jsou věnována problematice duchovního boje a pracují s velmi detailním přirovnáváním k technice sekulárního válčení. S velkým nadšením rozebírá Holcot za pomoci Vegetia a dalších teoretiků antického vojenství taktické poučky pro vojevůdce,

¹⁹ *Johannis Wyclif Sermones I-IV*. Ed. Johann LOSERTH (= Wyclif's Latin Works 11-14), London 1887, 1888, 1889, 1890, zde sv. IV, s. 356: „*Terra est locus, in quo oportet pugnare cum mundo, cum diabolo et cum carne. Ideo Job VII^o, 1 dicitur: ‚Milicia est vita hominis super terram.‘*“

²⁰ Srov. J.-Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris – Toulouse 1927, s. 360-366.

²¹ Národní knihovna ČR v Praze (dále NK), sign. VI F 17, fol. 33v. Rukopis přičkl Mikuláši Mníškovi Josef TRUHLÁŘ, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in c. r. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur I*, Praha 1905, s. 465-466, č. 1156, na přípisek upozornil F. M. BARTOŠ, *Jakoubkova Betlemská postila*, s. 126, který také identifikoval autora osmého kázání na Popeleční středu jako Roberta Holcota, viz TÝŽ, *Husův ctitel na faře v Trhových Svinech*, Jihočeský sborník historický 12, 1939, s. 33-35. O Mikulášovi psala Anežka VIDMANOVÁ, *Husův přívrženec Mikuláš Mníšek*, Husitský Tábor 3, 1980, s. 51-66, o Robertovi srov. dále s. 217-218 s pozn. 162.

²² Rukopis končí sobotou *post Reminiscere*, takže obsahuje jen prvních 18 Holcotových kázání. Identifikuji je podle Johannes Baptist SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Bd. 5, Münster 1974, s. 192-195, a srovnáním s rukopisem NK IV B 25, fol. 1r-50r.

aby je na závěr každého kázání spojil s postní perikopou ve stručném výkladu o podmínkách duchovního boje. A v samém záhlaví sbírky, v incipitu popelečního kázání *Cum ieiunatis*, stojí maxima sedmé kapitoly knihy Jobovy: „*Quamvis tota vita nostra, dum sumus in via, spiritualis pugna sit iuxta illud Job 7.: ‚Milicia vita hominis est super terram‘, tempore tamen quadragesimali in maiori bello positi sumus.*“²³

Motiv duchovního rytířství provázal Jakoubka od počátků jeho literární činnosti. Už v nejstarších kázáních chtěl vyhlásit válku neřestem v duších křesťanů. Jako jiní středověcí autoři používal při prezentaci duchovního boje přirovnání k boji skutečnému, jeho principy však přitom stavěl na hlavu. Rány se nesmí oplácet, je třeba je snášet s klidným odevzdáním, neboť největší výhrou je utrpení. Kdo v sobě přemůže vztek, zvítězí nad ďáblem ve svém nitru. V kázání (1.) *Pacienciam habe in me I* Jakoubek hovoří o trpělivosti jako o štítu proti střelám skutečných i fiktivních nepřátel. Jen s její pomocí si lze uchovat pokoj alespoň ve svém srdci, když už nelze udržet trvalý mír i navenek. Aby štít utrpení byl s to ochránit duchovní život člověka, je třeba jej obrnit příklady svatých a mučedníků, tak jako se štíty zpevňují zvířecí kůží.²⁴ Celému pojetí trpělivosti coby zbraně v duchovním boji se dostává ústřední pozice v křesťanské mravouce, když Jakoubek označí lidský život za permanentní bitvu. Člověk je neustále ostřelován šípy ostrých slov, trýznivých skutků a nadávek od svých nepřátel, takže mu nezbývá než modlit se ke Kristu, aby ho obrnil trpělivostí.²⁵ „*In medio nempe prelii, fratres, versamur*“ – tato patrně Jakoubkova vlastní formulace už je ze stejného soudku

²³ NK VI F 17, fol. 33v.

²⁴ „*Et si clipeum pacencie non opponimus, sepe letaliter poterimus wlneri et per inpacienciam et nimiam turbacionem vitam amittere spiritualem. Quem clipeum, ut impenetrabilis sit inimici iaculis, munire debemus sanctorum martirum et aliorum beatorum exemplis quasi pellibus animalium mortuorum. Sic ideo muniti incedentes contra iacula verorum et ictus fictorum adversorum, ut pacem, quam non possumus exterius in hac vita servare durabilem, saltem intus per pacienciam conservemus,*“ NK IV G 6, fol. 1r-1v. Metafora kůží mrtvých zvířat se jinak vyskytuje v souvislosti s kritikou teologické vzdělanosti: charismaticky získaná znalost platila víc než výroky doktorů na mrtvých kůžích, tj. na pergamentu. Tak tomu bylo i v případě Jakuba z Kaplice, viz *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia V.* Ed. Kamil KROFTA, Praha 1903, č. 420, s. 231-234, zde s. 232; srov. Rudolf HOLINKA, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Sborník Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě 6, 1929, s. 125-313, zde s. 242, pozn. 385. Na tomto místě u Jakoubka však soudím, že jde o metaforu koženého povrchu štítu, zvláště když je tu kůže ekvivalentem příkladů svatých. Mnohoznačnost přirovnání potvrzuje sám Jakoubek v postile v rukopise Österreichische Nationalbibliothek Wien (dále ÖNB), sign. 4937, fol. 19v-20r, při výkladu o duchovní obuvi. Rozlišuje tady dva druhy obutí: jeden znamená strach ze smrti, protože boty jsou z kůže mrtvých zvířat – a ten je třeba zout. Druhé obutí chrání nohy, tj. lidské afekty, před dotykem se zemí, tj. pozemským pokušením. Kůže mrtvých zvířat pak znamená umrtvení žádostivosti.

²⁵ „*Unde quisvis nostrum possibiliter humiliatus dicat: Pacienciam habe in me et pacienciam, bone Ihesu, indue me, ut hac armatus nulli malum vel turpe facere studeam, et si quis me offenderit, accipiam patienter. In medio nempe prelii, fratres, versamur et difficile est, quin sepe super nos iacula mittantur tam verborum acutorum, quam factorum nobis molestorum et a superioribus nostris increpacionum et inproperiorum durorum et aliorum quorumlibet adversorum undecunque emergencium.*“ NK IV G 6, fol. 1r.

jako heslo „*Milicia est vita hominis*“. To na sebe skutečně nedá dlouho čekat. Bez trpělivosti se člověk vystavuje nebezpečí jako bezbranný uprostřed nepřátel, štít trpělivosti je nanejvýš potřebný. „*Cum milicia sit vita super terram et cum continue sit homo in bello periculoso, multum indiget paciencie scuto.*“²⁶

Okolnost, že štít, kterému na předchozí stránce říkal *clipeus*, Jakoubek nyní nazývá *scutum*, má svůj důvod. Právě uvedené místo včetně Jobova verše pochází z *De eruditione* Viléma Peralda. Na vrub téhož autora padají i verše, v nichž bezbranný bojuje trpělivostí, největší z ctností, a často s ní porazí i obrněné muže.²⁷ Stejný princip se uplatňuje také v kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*. Také zde Jakoubek převzal jobovský citát spolu s větším úsekem textu, tentokrát z modelového kázání Mikuláše Gorrana.²⁸ Můžeme proto dokonce pochybovat, že by Jakoubkovi šlo primárně o toto heslo – spíše snad hledal vhodný text na téma duchovního boje, a v něm citát z Joba jen málokdy chyběl.²⁹ Každopádně místo Seuse a Holcota, jejichž vliv je jen hypotetickým dohadem, tu máme jiné dva autory, Peralda a Gorrana, od nichž Jakoubek skutečně výrok o rytířství převzal. V kázáních Mikuláše z Gorranu přitom hraje toto heslo nemenší roli než v Holcotově *Quadragesimale*. I Mikuláš je staví do čela svých textů a uvádí jím prothemata několika svých kázání. Svou osudovou dikcí, platnou jakoby paušálně pro celý život, hodil se citát jako úvod do kázání, jejichž thema nějak souviselo s duchovním bojem nebo výzvou k aktivní službě křesťanským ideálům.³⁰ Ve vzorovém kázání *ad clerum* se Gorranovi s jeho pomocí podařilo hned zpočátku navodit atmosféru exkluzivity životního poslání kněží, jejich duchovního rytířství: „*Qui bene presunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. 1. Thimo. V,[17]. Sicut dicitur Job VII. ‚Militia est vita hominis super terram‘, sed non omnis, qui militat, bonus miles est, nec omnis, qui allegat, bonus advocatus. Sic nec omnis, qui preest, bonus prelatus est. Ideo hoc attendens apostolus ait distincte: ‚Qui bene presunt‘ etc.*“³¹ Stejný postup Mikuláš uplatnil i v kázání *Abiciamus obero*

²⁶ Tamtéž, fol. 1v.

²⁷ Srov. pozn. 153 v předchozím oddílu.

²⁸ Srov. ukázkou na s. 130.

²⁹ Citát se objevuje také v jiných postilách, např. v tzv. Postile pražského husity v královéhradeckém rukopise, a není třeba dávat to do souvislosti s Jakoubkem, jak činí F. M. BARTOŠ, *Postila pražského husity z doby revoluce*, Věstník České akademie 60, 1951, s. 121-135, zde s. 130.

³⁰ Např. 2. kázání na 2. neděli po oktávu Epifanie začíná: „*Noli vinci a malo, sed vince in bono malum, Ro. XII,[21]. Sicut dicit Job VII, ‚Militia est vita...‘*“ *Fundamentum aureum omnium totius anni sermonum magistri Nicolai de Gorra ordinis predicatorum*, Parisiis 1523 (Bayerische Staatsbibliothek München, sign. P lat. 672), fol. 11rb.

³¹ *In synodo ad sacerdotes sermo VI*, tamtéž, fol. 181vb-182ra.

tenebrarum, z něhož si jej vypůjčil pro svůj vlastní *sermo ad clerum* Jakoubek ze Stříbra.

Již v předchozím textu jsme měli možnost zevrubně sledovat skladbu autorit „z druhé ruky“ v Jakoubkově kázání (12.) *Abiciamus* a poukázat i na skutečné prameny, díla Jana z Walesu a Mikuláše z Gorranu.³² Na tomto místě je třeba dodat, že pro vyznění celého prothematu o rytířských ctnostech je klíčový ještě třetí autor, svatý Augustin. Z *Communiloquia* Jana z Walesu Jakoubek převzal metaforu společnosti jako těla, kde rytířům připadla úloha rukou: jako ruce odhánějí, co je tělu škodlivé, přitahují, co je nezbytné, a chrání ostatní údy, mají i rytíři ochraňovat všechny příslušníky republiky a život vladaře. Proto musejí být zdatní, odvážní, nebojácní, zkušení, obezřetní, obdaření dobrými mravy a ušlechtilí. Už pojem *res publica*, běžný u Jana Waleského, působí v Jakoubkově kázání nepatříčně. Jakoubkovým konečným cílem totiž není ani předestřít postavení bojovníků ve světské společnosti, ani shrnout rytířskou etiku. Jeho zájem se upíná k oblasti křesťanské mravouky. Antikizující sentence proto střídají údajná slova sv. Augustina, jež rozlišují rytířství světské a duchovní. Je to zejména poslušnost příkazům a pohotovost při plnění povinností, kterou Augustin oceňuje u světských rytířů a dává ji za vzor rytířům Ježíše Krista, jejichž oddanost by měla být mnohem větší. Rytíř je však čestný titul, který je třeba vysloužit si prací: „*Miles est nomen laboris et honoris*,“ odvolává se Jakoubek na Jana ze Salisbury. Zajímavá je etymologie, která odvozuje pojem rytíř (*miles*) od slova tisíc (*mille*), jako by k rytířství byl vyvolen jen jeden z tisíce. Vedle vyvolení patří ke konstitutivním znakům rytířství složená přísaha; pro duchovní bojovníky Kristovy je rytířským slibem křest. Zde se výklad vrací k thematu kázání: odložit skutky tmy je podle Jakoubka tolik co augustinovské odřeknutí se ďábla přijetím křtu, obléci zbroj světla znamená oddat se Bohu a žít řádně jako za denního světla pak značí prospívat v zákoně milosti.

Právě pro interpretaci rytířského podobenství ve spirituálním smyslu byl Augustin v prothematu nepostradatelný. Jakoubek tu vytyčil koncepci rytířské služby pro Krista, *militia Christi*, jednak jako etický program, jednak jako literární metaforu. Požadavky rytířství lze obrazně uplatnit na kterémkoliv křesťana. Dobrovolné a aktivní nasazení pro ideál, které tu snad rytířství symbolizuje, zůstává v platnosti, i pokud se tento ideál přesune z válečného pole do oblasti duchovního boje. Pseudoaugustinovskému pojetí se podle Jakoubka protíví nejen světské osoby, ale především vzdělaní univerzitáni

³² Textový materiál a všechny odkazy jsou uvedeny v ukázce v kapitole „Prameny, citáty a jejich funkce“.

(*scolastici*), když se podřizují spíše příkazům a touhám lidským než božím.³³ Zdá se, že odkaz na soudobé scholastiky tu není bez významu. Rytířská metafora se dočkala ohlasu a obliby právě v okruhu univerzitních mistrů a kazatelů. Když se Jakoubek ve svém kázání obrátil na posluchače s výzvou „*Eya igitur, milites Christi, induamur arma lucis*“,³⁴ jen tím potvrzoval rozšířenou stylizaci univerzitní obce, nebo přinejmenším její viklefské části. Oblečení „světelné zbroje“ znamená aktivní zasazení o dobrou věc.³⁵ Výzva patří všem, kteří opomíjejí bránit veřejně potíranou pravdu. Jak se mohou ospravedlnit ti, kteří složili zbraně a dovolují svůdníkům, aby svými výmysly ohlupovali lid?³⁶

Perikopa *Abiciamus opera tenebrarum* připadala na první adventní neděli, kdy bylo na pražské univerzitě zvykem sloužit zádušní mši za zakladatele vysokého učení Karla IV.³⁷ Připomínku velkého císaře najdeme i v Jakoubkově textu.³⁸ Také dvě z univerzitních kázání Jana Husa byla proslovena při anniversariu Karla IV. Jde o rektorskou řeč *Confirmate corda vestra* z roku 1409 a o kázání *Abiciamus opera tenebrarum* z 1. prosince 1404.³⁹ Proslovy dokládají, že v komunitě univerzitních

³³ „...multo magis miles Christi sine impedimento huius seculi imperatori suo Ihesu Christo debet obedire, qui ipsum precioso sanguine redemit [PL 40, 1054]. “*Quod contra multi nunc nedum seculares, sed et scolastici faciunt, iussa hominum summa cum diligencia exequendo, nichilque laboris pro mandatis supremi Domini portantes*“, NK IV G 6, fol. 45v.

³⁴ IV G 6, fol. 46v. Velmi podobné zvolání se čte ve Viklefově Trialogu: „*Sed eia, milites Christi, abjicite prudenter haec opera atque fictitas principis tenebrarum, et induimini Dominum Jesum Christum, in armis suis fideliter confidentes, et excutite ab ecclesia tales versutias Antichristi.*“ Joannis Wiclif Trialogus cum Supplemento Trialogi. Ed. Gotthard LECHLER, Oxonii 1869, s. 360, srov. Johannis de Wiclif Tractatus de officio pastoralis. Ed. Gotthard Victor LECHLER, Lipsiae 1863, s. 48. Viz též níže na s. 202 ukázkou z *Defensio Decalogi*.

³⁵ „*Parum foret mala non agere, nisi eciam studeat quisque bonis operibus insudare*“, NK IV G 6, fol. 46v.

³⁶ „*Ubi sunt igitur contradictores veritatis subtrahentes iusticie dei presidium et tutelam, non opposcentes se pro veritate manifeste impugnata nec resistentes novis fictoribus et fidei nove adinventoribus? Quomodo, queso, tales iustificari potuerunt, cum depositis armis marceant ocio luposque permittant oviculas Christi acriter nedum spoliari, sed et lacerare?*“ Tamtéž.

³⁷ Ukázkou ze dvou takových kázání přináší Josef TRÍŠKA, *Starší pražská univerzitní literatura a karlovská tradice*, Praha 1978, s. 87-88. Obecně a z komparativní perspektivy k pamětním kázáním srov. David L. d'AVRAY, *The Comparative Study of Memorial Praeching*, in: Nicole Bériou – David L. d'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994, s. 195-215.

³⁸ „*Et presertim benefactorum nostrorum memores esse debemus, quorum de numero invictissimus imperator ac cesar Karolus semper augustus rexque Boemie esse dinoscitur, cuius preconia lati orbis sonant climata, qui inter alia magnifica preclaraque opera, quibus zelatus est Boemie regnum, hoc insigne et prepotens egit opus, almam nostram fundando universitatem, cui debitores sumus, ut sicut ipse vivendo dilexit nos, sic nos diligemus mortuum, piis moribus animam eius adiuvando, ut deus eam solutis vinculis tharthareis transferre dignetur ad gaudia sempiterna, ad que nos perducatur. Amen.*“ NK IV G 6, fol. 47v.

³⁹ Texty jsou vydány in: IOHANNES HUS, *Positiones, recommendationes, sermones*. Ed. Anežka SCHMIDTOVÁ, Praha 1958, a to *Abiciamus opera tenebrarum* na s. 99-113, *Confirmate corda vestra* na s. 119-130. K rétorické výbavě Husových rektorských řečí Anežka VIDMANOVÁ, *Kursy v Husových rektorských projevech z r. 1409 a jejich význam pro konstituci textu*, Husitský Tábor 13, 2002, s. 81-95.

mistrů existovala společná zásoba homiletických postupů a sdílených metafor. Svou formální stavbou a použitými autoritami se projev *Abiciamus* velice blíží kázání Jakoubkovu. Také Hus využil trojdílné perikopy ke klasické výstavbě řeči ve třech částech. Jeho výklad nepřekvapuje: skutky temnot jsou hříchy, zbroj světla jsou ctnosti, které pomáhají přemoci d'ábla. Řádný život pak dává naději na zisk koruny blaženosti. Průvodcem je Husovi v tomto kázání především sv. Bernard se svými reformními výpady proti zkaženému kléru, v pasážích o simonii a mnohoobročnictví pak Gratianův Dekret; závěrečný obsáhlejší úryvek vybíraný obvykle z církevních Otců zde patří Origenovi.

Výrazněji než Jakoubek pracuje Hus v kázání *Abiciamus opera tenebrarum* s aktuálními narážkami mravokárného zaměření. Úpadek církve a jejích služebníků dostoupil podle něj takové míry, že v kosmickém boji mezi dvěma extrémy, Kristem a d'áblem, patří kněží k vojsku knížete temnot. To je ovšem zrada na ideálech duchovního rytířství. „*Zbraně našeho rytířství nejsou tělesné,*“ připomíná Hus Druhý list Korintským (10,4). Boj, k němuž vyzývá, je ušit na míru jeho posluchačům, klerikům. Útočnou zbraň, kterou by měli vytažit proti služebníků d'ábla, představuje kázání. Další oblíbený epištolní úryvek o navlékání boží zbroje a přijetí meče ducha, jímž jest slovo boží (Ef 6,11.17), se přímo nabízel.⁴⁰ Ani Husovi zkrátka nečinilo nejmenší obtíže vyložit biblické obrazy válečného odění ve smyslu duchovního rytířství. Adaptaci rytířských metafor pro účely kleriků a scholárů podpořil i tím, že prothema svého kázání věnoval vzdělcům a problematice poznání. Zatímco Jakoubek použil materiál z *Communiloquia* a z Augustina k vykreslení obrazu rytířské služby pro Krista, Hus na základě Bernardových kázání na Píseň písní ztotožnil temnoty hříchu s neznalostí a světelné zbraně s poznáváním Boha. V jeho kázání pak defilují matematici, astronomové, právníci, lékaři, filosofové, teologové, dějepisci i kazatelé, aby byli poučeni o správné cestě vzdělání – ne ze zvědavosti, pro slávu či zisk, ale ku povznesení a pro Krista.⁴¹

Stejně jako scholastická metoda ovlivnila formu vrcholně a pozdně středověkého sermonu, pronikala naopak kazatelská technika obrazného výkladu a morální aplikace

⁴⁰ „*Induamur armaturam Dei, ut possimus stare adversus insidias dyaboli, et assumamus gladium spiritus, quod est verbum Dei, ut possimus caput frementis Goliad amputare. Sed heu, compellor dicere, quod quasi singuli sumus superati a dyabolo, cum arma invasiva in predicando evaginare contra ministros dyaboli non audeamus.*“ IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 108.

⁴¹ „*Non est quis ex illis in profectu ecclesie, cum stultam fecit Deus sapienciam eorum, quia mundialiter in huiusmodi sapiencia seculi occupantur, ponentes aliquid pro fine principalius quam beatitudinem et honorem Domini nostri Iesu Cristi.*“ Tamtéž, s. 102-103.

zvoleného biblického verše z homiletiky do dalších útvarů univerzitní rétoriky. Kde k tomu citáty z Pavlových listů dávaly podnět, volali řečníci do duchovního boje nebo teoretizovali o rytířských přednostech reků vzdělanosti. Na pražské právnické univerzitě byly proneseny dvě rekomendace bakalářů na téma „*Labora sicut bonus miles Christi*“ (2 Tm 2,3).⁴² Jejich autoři spojovali sloveso *laborare* se studijními povinnostmi, přičemž se kontext duchovního rytířství obohacoval o právnické autority. Tak se dozvídáme, že adept práv mistr N. si jako dobrý rytíř již vysloužil coby žold titul mistra svobodných umění, zatímco Jindřicha zvaného Miles z Erfurtu dovedly tytéž dlouhé útrapy rytířské služby až k perle znalosti svatých kánonů.⁴³ Výroky apoštola a Dekretu o rytířích se přitom měly vztahovat nejen na vojáky, nýbrž na všechny, kteří si osobují důstojnost rytířství v obrazném smyslu, tedy i na preláty a advokáty.⁴⁴ Tito bojovníci ducha a vzdělanosti nemají zápasit za výdělek, nýbrž se po vzoru rytířů na válečné výpravě spokojit s nepohodlím a sčestit se nečinností, neboť jen tak odolají ďábelským zbraním.⁴⁵ Apoštol zde zkrátka „vyzývá k boji duchovního rytířstva“.⁴⁶

Duchovní zbraně ve slavnostních proslovech nebyly vždy jen rétorickou ozdobou, ale mohly též signalizovat tuhé boje uvnitř univerzitní korporace. Husova výzva k obléknutí světelné zbroje a k řádnému studiu, jemuž nemá být na překážku mravní zkaženost kléru, zazněla na počátku sporu, rok a půl po prvním odsouzení 45 článků.⁴⁷ Rovněž druhé známé Husovo kázání na paměť Karla IV., *Confirmate corda vestra* z 3. prosince 1409, spadá do bouřlivé doby. Hus jej proslovil coby rektor univerzity, která po vydání Dekretu kutnohorského a po odchodu německých mistrů a studentů musela prokazovat trvajících intelektuální úroveň. To ostatně k rytířství ducha

⁴² Archiv Pražského hradu, Knihovna Metropolitní kapituly (dále Kap.), sign. E 83, fol. 46v-47v a 70v-71r. Oba projevy, přestože nejsou identické, vykazují jisté textové shody, neboť jsou postaveny na týchž právnických pramenech.

⁴³ Jiří KEJŘ, *Sbírka projevů z doby rozkvětu pražské právnické univerzity*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis (dále AUC-HUCP) 29, 1989, fasc. 2, s. 15-69, zde s. 35 a 32. Srov. závěr jedné z areng: „*Unde hoc prudenter advertens venerabilis vir magister N. velud bonus miles prius stipendia probitatis liberalium arcium tam trivii quam quadruvii laboriose viriliter acquisivit ... et postea cum tribus magis tria munera domino obtulit, per que nonnulli tres partes philosophie intelligunt, moralis, rationalis et naturalis..., sic ipse sapienciam et eloquenciam VII liberalium artium in hac alma universitate in usum sacrorum canonum laborando velud bonus miles obtulit prudenter. Et ideo quamvis pro laboribus multis, pro moribus castis, pro actibus strenuis celsioris status vobis premium debeatur etc.*“ Kap. E 38, fol. 71r.

⁴⁴ „*Non tamen intelligitur de hiis, qui armatam miliciam ducunt, sed eciam generaliter de omnibus, qui cingulo milicie sue dignitatis ascribuntur, sicut sunt prelati et advocati,*“ Kap. E 83, fol. 46v; srov. Decretum Gratiani, C.23.1.5, in: *Corpus iuris canonici I. Decretum magistri Gratiani*. Ed. Aemilius FRIEDBERG, Lipsiae 1879, s. 893.

⁴⁵ „...*quia ociositas et voluptas arma sunt hostis antiqui ad miseras animas capiendas,*“ Kap. E 83, fol. 70v; srov. též fol. 47r a 71r.

⁴⁶ „*Excitat eum ad certamen milicie spiritualis,*“ tamtéž, fol. 46v.

⁴⁷ Václav NOVOTNÝ, *M. Jan Hus. Život a učení I/1*, Praha 1919, s. 109-120.

neodmyslitelně patřilo. Čeští mistři viklefsko-realistické skupiny si nedali vzít právo na potírání zla, kdekoli je viděli. Boj byl veden duchovními zbraněmi, ať už to znamenalo odvěké křesťanské vzdorování hříchu, nebo volný přístup k poznání a svobodu akademické rozpravy, jak si je osobovaly vzdělané elity. Pomyslný svorník do metaforiky spirituálního rytířství zasadil mistr Jeroným Pražský ve své proslavené *Chvále svobodných umění*, kterou na Knínově kvodlibetu roku 1409 hájil možnost hledat pravdu ve Viklefových knihách. V exaltovaném proslovu přirovnal největší univerzitní slavnost ke slavnosti rytířské: „*Quodlibetum exstat clericalis milicie validum torniamentum*.“⁴⁸ O kvodlibetu jako o turnaji mluví dodnes snad všichni historikové univerzitních dějin.

Univerzitní mistři se však tou dobou již nesráželi jen při kvodlibetních turnajích, ale i ve významných církevněpolitických přích. Když Stanislav ze Znojma představoval univerzitní obci nového rektora (šlo zřejmě o bouřlivou volbu Křišťana z Prachatic roku 1412), postavil svou rekomendaci na perikopu „*Induite armaturam dei*“.⁴⁹ Mimo jiné se zabýval pro rektora potřebnou zdatností a rázností (*strenuitas*), která potlačuje zahálku a strnulost ducha.⁵⁰ Na závěr zdůraznil, že právě v čase, kdy univerzitu zachvátila nevidaná neposlušnost a pohrdání vrchností, je třeba pevného vedení, a proto rektorovi opakovaně doporučil obléci boží zbroj.⁵¹ Stanislavův projev, jehož osten byl zjevně namířen proti skupině kolem Husa, ukazuje, jak spolu s narůstáním sporů uvnitř univerzity získávaly katedrové moralizace o boží zbroji na aktuálnosti. Zápas o Viklefa (a posléze o Husa) se dostal z disputačních síní před církevní soudy a pak i do pražských ulic. Rytíři ducha vytáhli do boje.

Médiem, skrze něž se obrazná mravouka univerzitních učenců dostávala mezi lidi, bylo nejspíše kázání. Tak tomu bylo i s ideálem duchovního boje. Husův spor s církevním soudem a s arcibiskupem Zbyňkem přitáhl pozornost skladatelů agitačních

⁴⁸ *Recommendacio arcium liberalium* Jeronýma Pražského vydal Amedeo Molnár in: *Výbor z české literatury doby husitské I.* Red. Bohuslav HAVRÁNEK, Josef HRABÁK a Jiří DAŇHELKA, Praha 1963, s. 244-250, zde s. 244. K Jeronýmově účasti na kvodlibetu z roku 1409 František ŠMAHEL, *Pramen Jeronýmovy Chvály svobodných umění*, Strahovská knihovna 5-6, 1970-1971, s. 169-180 (nové vydání in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 315-331), a Týž, *Univerzitní kvestie a polemiky mistra Jeronýma Pražského*, AUC-HUCP 22, 1982, fasc. 2, s. 7-41, kde je uvedena i další literatura.

⁴⁹ NK X D 10, fol. 114v-115v; Srov. Jan SEDLÁK, *M. Jan Hus*, Praha 1915, s. 265 a Václav NOVOTNÝ, *M. Jan Hus. Život a učení I/2*, Praha 1921, s. 187-188.

⁵⁰ „...rectori strenuitas est summe necessaria, que animi reprimat desidiā et torporem.“ NK X D 10, fol. 115v.

⁵¹ „Tantam enim inobedienciam et rebellionem, tantam indisciplinam et temeritatem, tantam superiorum despeccionem, tantum ‚nolle acquiescere, quod est quasi scelus ydolatrie‘ Primi Regum XV [1 S 15,23] in hac sancta universitate a diebus antiquis quis scit ostendere, sicut heu videtur hodie? Induite igitur, inquam, armaturam Dei, domine rector, ut nos possitis salubriter protegere, regere et dirigere,“ tamtéž.

písní, které měly ještě větší potenciál než kázání. Titul božího rytíře se objevuje přímo v úvodní apostrofě jedné z nich: „*Slyšte, rytíři boží, připravte se již k boji!*“⁵² Vyznění skladby má mnoho styčných bodů s reformními kázáními o duchovním boji. „*Antikristus již chodí, zapálení péči vodí, kněžstvo hrdé již plodí,*“ konstatuje autor stav na sklonku světa. Arcibiskupem přikázané spálení Viklefových knih bylo jistě namířeno především proti jejich obhájcům z řad českých mistrů, jako manifestační čin však vzbudilo reakci široké veřejnosti mimo univerzitu. Zbyněk podle písně „*pravdu Krista umořil*“ a chybí mu božské osvětlení. Lakonická výtka „*neb máš málo světla*“ nemůže nepřipomenout perikopu „*Abiciamus opera tenebrarum*“, světelnou zbroj a řádný život „*za denního světla*“. Píseň *Slyšte, rytíři boží* z roku 1411 vyzývá výhradně k duchovnímu boji, ten se však již stává věcí laických zástupů.⁵³ Rytířství ducha, jak je propagovali kazatelé pražské univerzity od počátku 15. století, v husitství nadále rezonovalo, a v transformované či deformované podobě ovlivnilo i sebepojetí božích bojovníků po vypuknutí husitských válek.

Především dva motivy tu odkazují do složitého období let 1419-1420: eschatologické očekávání a otázka přípustnosti fyzického násilí. Oba dva klíčily v husitském prostředí již během předcházejícího desetiletí. V lidových bouřích po spálení Viklefových knih i v době odpustkové kampaně zněly hlasy kazatelů, připomínající Kristovým rytířům zásady boje proti zlu. Třebaže si někdo mohl zničení Antikrista vykládat příliš doslovně, reformní kazatelé zatím setrvali u obrazného pojetí. Spor se však vedl mimo jiné též o přípustnost reálné vojny, kvůli které papež vypsal odpustky. Spolu s ideou duchovního boje si tak husitští mistři třbili své pojetí spravedlivé války. Nedlouho po tom, co Hus obsírně podložil své odmítnutí křížácké buly,⁵⁴ byl i Jakoubek ze Stříbra požádán o dobrozdání k otázce válčení. Účastníci domácí války, kterou roku 1413 vedl král zastupovaný pražskými městy s panem Půtou

⁵² Text písně otištěn in: *Výbor z české literatury doby husitské I*, s. 320-322. K označení „boží rytíři“ v době boje o Husa i v dalším vývoji husitství František ŠMAHEL, *Idea národa v husitských Čechách*, 2. vyd., Praha 2000, s. 110-113.

⁵³ Podle Zdeňka Nejedlyho skladba tvoří první stupeň na cestě k táborské bojové písni. Zdeněk NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu III*, Praha 1955, s. 361-367.

⁵⁴ Srov. polemiku *Contra cruciatam*, in: *Magistri Iohannis Hus Polemica*. Ed. Jaroslav ERŠIL (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 22), Praha 1966, s. 129-139, a kwestii *De indulgentiis (de cruciata)* in: *Magistri Iohannis Hus Questiones*. Ed. Jiří KEJŘ (= *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 19a, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 205), Turnhout 2004, s. 67-155; v kontextu recepce a kritiky odpustků Eva DOLEŽALOVÁ – Jan HRDINA – František ŠMAHEL – Zdeněk UHLÍŘ, *The Reception and Criticism of Indulgences in the Late Medieval Czech Lands*, in: *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*. Ed. by R. N. Swanson (= *Brill's Companions to the Christian Tradition* 5), Leiden – Boston 2006, s. 101-145, zde s. 126-138.

ze Skály, prosili mistra Jakoubka o vyjádření ke křesťanskému vedení války.⁵⁵ V textu *De bellis* Jakoubek vyložil konvenční podmínky tzv. spravedlivé války (*bellum iustum*).⁵⁶ Předpokladem sebespravedlivější ozbrojené akce ovšem podle něj je vítězně svedený duchovní boj ve vlastním nitru – očista duše a péče o boží řád na vlastním území.⁵⁷ Pražská města u Jakoubka vystupují ve stejné roli jako papežský dvůr u Husa: jsou místem, kde by měl boj začínat, a to boj za naplnění božího zákona – teprve pak je snad možné mečem napravovat zatvrzelé nepřátele. Nelze zkrátka myslet na vedení válek, dokud nebude přemožen Antikrist a jeho „údy“. To je také poselstvím Jakoubkova spisu o válce a duchovním boji *Ad bellum* z roku 1413.⁵⁸ Vzhledem k textovým souvislostem s jeho kázáními ke kléru v něm budeme ještě jednou pátrat po literárních zdrojích Jakoubkovy koncepce *militia Christi*.

Autor především pokládá za nevyhnutelné říci, že svět je v těchto nebezpečných časech pohroužen do špatnosti, a s použitím již známého citátu z knihy Job pojímá lidský pobyt na tomto světě jako neustálý boj.⁵⁹ Každý křesťan tak obrazně stojí na bitevním poli, na němž byl zabit Kristus, a bylo by hanbou a zradou Krista prchnout z něj bez zranění. Kristovi kněží i další stoupenci se mají připravit na boj proti démonu maskujícímu se jako anděl světla, tj. proti Antikristu a jeho vojsku, a svést s ním bitvu, jejíž zbraně ani kořist z ní nebudou tělesné, nýbrž věčné. Tato bitva spočívá ve vykořenění špatnosti z vlastního nitra, což je činem, za nějž bojovníci zaslouží titul Kristových rytířů. Jestliže marniví rytíři tohoto světa podstupují boj srdnatě a s odříkáním, jak teprve by si měli počínat bojovníci v bitvě Páně? Vždyť vymýtit zlo u svých bližních je znamením pravé lásky ke ctnosti, již ukázal světu sám Kristus. Nyní je ten pravý čas, kdy by se měli křesťané vzchopit ke zničení ďáblova království. Jakoubek se tu obrací na mocné tohoto světa, rychtáře a konšele, jejichž pravomocí svěřenou od Boha má být potírání veřejných hříchů, jako je cizoložství, obcování s nevěstkami, lichva, svatokupectví, lakota a pokrytectví jak mezi duchovními, tak mezi obecným lidem. Na závěr svého dílka vyjadřuje přání spatřit společnost spořádanou podle pravidel prvotní církve, v níž by se světští vládci inspirovali božskou moudrostí a

⁵⁵ K okolnostem vzniku Jakoubkových dobrozdání srov. P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 176-178.

⁵⁶ Spis vydal F. M. BARTOŠ, *Studie o Žižkovi a jeho době V. O Žižkovy vozy a nejstarší vojenský řád český*, Časopis Národního musea 99, 1925, s. 13-22, edice na s. 18-22.

⁵⁷ „Priusquam bellum incipiat cum aliis, sedet prius inimicos in se ipso et extirpent omne, quod displicet in eo deo... et cum ira dei contra te mitigata fuerit, tunc de facili vinces inimicos exteriores“, tamtéž, s. 20.

⁵⁸ Vydán in: P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 205-208.

⁵⁹ „cogor dicere, quod totus mundus hiis periculosus temporibus positus est in maligno [1 Joh 5,19], contra quem est militia vita hominis super terram [Job 7,1]“, tamtéž, s. 205.

kněží by si hleděli pouze duchovních povinností. K tomu ale, uzavírá Jakoubek pomyslný oblouk svého výkladu, bude třeba svést ještě mnohou bitvu.

Několik míst ve spisku *Ad bellum* upomíná na jiná Jakoubkova díla starší, ale i pozdější. Budí to dojem, že tu autor narychlo a na objednávku shrnul svoje názory. Teze o válce v duši každého člověka souhlasí s traktátem *De bellis*, prioritou mučednictví před bojem zase s letákem *Noverint universi*.⁶⁰ Výčet zjevných hříchů, které mají být stavovány, připomíná Jakoubkovo *Consilium de pacificando regno*, dobrozdání k uklidnění církevních poměrů v Čechách, jen o málo starší než spis *Ad bellum*.⁶¹ Společným místem autorů Husova okruhu bylo také přesvědčení o moci nepokřiveného výkladu božího zjevení. To v *Ad bellum* reprezentuje heslo „pravda nade vším vítězí“. Maxima z apokryfní knihy Ezdrášovy (3 Esdr 3,12), kterou F. M. Bartoš vysledoval již u dvou kazatelů 14. století, se začátkem 15. století objevuje v díle Jana Husa a jeho přátel. Po Husově *Výkladu žalmů* z poloviny prvního desetiletí 15. století a jeho listu Janu Kardinálovi z června 1413⁶² je Jakoubkův spis dalším dokladem předrevolučního užití tohoto výroku, jenž se posléze stal jedním z hesel husitské strany.⁶³

Novinkou v pojetí duchovního boje oproti kázáním rukopisu IV G 6 je motiv Antikrista.⁶⁴ Za sedm osm let, která obě díla dělí, eschatologické úvahy na pražské intelektuální scéně neobyčejně zesílily.⁶⁵ Sám Jakoubek se v lednu 1412 zařadil do

⁶⁰ Ten vydal Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967, s. 525-528, srov. např. s. 526.

⁶¹ *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam ... illustrantia*. Ed. František PALACKÝ, Praha 1869, s. 493.

⁶² Do let 1405-1407 datují *Ennaratio Psalmorum* F. M. BARTOŠ – Pavel SPUNAR, *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*, Praha 1965, č. 4, s. 68; List M. Janu Kardinálovi in: *M. Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Ed. Václav NOVOTNÝ (= Sběrka pramenů českého hnutí náboženského 14, Spisy M. Jana Husi 9), Praha 1920, č. 63, s. 170; srov. Amedeo MOLNÁR, *Hledej pravdu! Jan Hus*, in: Týž, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985, s. 11-21 a naposledy Pavel SPUNAR, *Husovo pojetí pravdy*, in: *Veritas vincit*. Symposium 20. X. 1994, Praha 1995, s. 36-39.

⁶³ K počátkům a rozšíření citátu F. M. BARTOŠ, *Z dějin hesla pravda vítězí* (= Sbírkky přednášek ČAVU 8), Praha 1947; objevuje se i v Jakoubkově *Výkladu Zjevení*, viz JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení*, díl I, s. 629, a díl II, s. 638. Srov. také F. M. BARTOŠ, *Dvě studie o husitských postilách* (= Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 65/4), Praha 1955, s. 14 a pozn. 25.

⁶⁴ K problematice eschatologie a Antikrista v rané české reformaci srov. Karel CHYTIL, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese* (= Rozpravy České akademie I/59), Praha 1918 a Amedeo MOLNÁR, *Eschatologická naděje české reformace*, in: *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 11-101, zde s. 13-62. O Antikristu u Jakoubka a u jeho „učitelů“ Miloslav RANSDORF, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986, s. 157-165; Jana NECHUTOVÁ, *Eschatologie in Böhmen vor Hus*, in: *Eschatologie und Hussitismus*. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel (= Historica, Series nova, suppl. 1), Praha 1996, s. 61-72; Alexander PATSCHOVSKY, „Antichrist“ bei Wyclif, tamtéž, s. 83-98.

⁶⁵ K eschatologii v Čechách ve 14.-15. století srov. práce P. Cermanové, naposledy Pavlína LIBICHOVÁ-CERMANOVÁ, *Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii*, in: *Ve znamení zemí Koruny české. Sborník k šedesátým*

tohoto proudu svou pozicí přednesenou na kvodlibetu Michala z Malenic, v níž dovozoval, že „velký Antikrist“ již je na tomto světě. Kvodlibetní projev textově čerpal z Matěje Pařížského a navazoval i na eschatologické výpočty Milíče z Kroměříže.⁶⁶ V pozdním létě 1413, kdy Jakoubek psal svůj spisek *Ad bellum*, měl již v očích reformní skupiny pražské univerzity její spor s antikristovskou institucionální církví zřejmé eschatologické souvislosti. I Hus, který tehdy již většinou pobýval v exilu mimo Prahu, se obíral pomyšlením na Antikrista čím dále častěji.⁶⁷ Do těchto souvislostí patří Jakoubkova výzva k duchovnímu boji. Antikristovo království je podle něj všechna mravní nepravost zavlečená na tento svět, tu je třeba zničit a přemáháním hříchu porazit ďáblovo vojsko. V partiích spisu *Ad bellum* pojednávajících o boji s Antikristem nalezneme četné myšlenkové i některé formulační shody s Regulemi Matěje z Janova. Jakoubek se shoduje s Matějem v základním náhledu, že svět je pohroužen do špatnosti a nehodní křesťané jsou obětí útoku démonů.⁶⁸ Lidstvo zachvátila *habundantia iniquitatis*, patrná zvláště na soudobém kněžstvu, a to zejména ve srovnání s prvotní církví, která neznala nepravost a pokrytectví.⁶⁹ Takový politováníhodný stav nezpůsobil nikdo jiný než Antikrist, který lidi svedl pod zástěrkou dobra na cestu zla.⁷⁰ Mezi jeho největší úskoky patří, že věrně kopíruje vnější znaky křesťanství.⁷¹ Svět se tak nepozorovaně proměnil v království Antikrista a trůny obsadili jeho pomahači.⁷²

narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc. Vyd. Luděk Březina, Jana Konvičná a Jan Zdichynec, Praha 2006, s. 231-255.

⁶⁶ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, Český časopis historický 11, 1905, s. 22-37.

⁶⁷ Eschatologický tón v listech, ale i dalších spisech Jana Husa sleduje František J. HOLEČEK, „*Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...*“. Hus a problém Antikrista, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí. Vyd. Miloš Drda, František J. Holeček a Zdeněk Vybíral (= Husitský Tábor, suppl. 1), Tábor 2001, s. 219-245. V této souvislosti stačí připomenout motiv duchovního boje s údy Antikrista v Husových listech Lounským, Plzeňským, Pražanům a Křišťanovi z let 1410-1412, *M. Jana Husi Korespondence*, č. 16, s. 55, č. 35, s. 105, č. 49, s. 143-146, č. 50, s. 152, č. 52, s. 154; s novou naléhavostí se stejné výzvy ozývají v listech z Kostnice.

⁶⁸ Srov. mj. *Matthiae de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti V*. Ed. Vlastimil KYBAL a Otakar ODLOŽILÍK, Praha 1926 (dále *Regulae V*), s. 290.

⁶⁹ Viz např. *Matthiae de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti I-IV*. Ed. Vlastimil KYBAL, Innsbruck 1908, 1909, 1911 a 1913, zde sv. I, s. 194-195; sv. III, s. 32-33 a s. 342; *Regulae V*, s. 82-83 ad.

⁷⁰ *Regulae III*, s. 174; *Regulae IV*, s. 134-135: „*seduxit et abduxit christianos nimis suasibiliter, dulciter et colorate et vehementer, aperte et sub speciebus boni*“; *Regulae III*, s. 6: „*Antichristus est armatus vel opertus speciebus religionis christiane*“. Srov. u Jakoubka: „*prelium contra demonium meridianum transfiguratum in lucis angelum, speciebus religionis Christi subtilissime coloratum*“, P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 205.

⁷¹ *Regulae III*, s. 124: „*quanto coloracius et subtilius decipit, tanto subtilius et efficacius nocet, cum illud facit per multiplicatas species sanctitatis corporales et apparentes, que secundum apostolum habent quidem speciem rationis et religionis. Propter quod dictus est transformare se et suos in angelos lucis*“. Srov. tamtéž, s. 121 a s. 174, *Regulae I*, s. 168 aj.

⁷² *Regnum Antichristi* figuruje např. in: *Regulae II*, s. 230 a *Regulae IV*, s. 165; srov. tamtéž, s. 31: „*omnes sedes vel cathedre sancte ecclesie sunt vel fuerunt replete et occupate de membris Antychristi*“.

Naštěstí těm, kteří proti špatnosti a neviditelným, leč mocným silám zla nastoupí boj, se dostane boží pomoci, pakliže se odevzdají do vůle Hospodina.⁷³ Nastává čas, kdy je třeba vyrvat z kořenů vše, co nezasadil Bůh.⁷⁴ Tuto bitvu však musí začít každý u sebe a přemoci nejprve nepřítele ve vlastním nitru.⁷⁵

Zatímco myšlenková shoda s Matějem Pařížským se odbývá především v rovině stížností na morální stav církve a líčení Antikristova panství nad světem, s „pátým evangelistou“ reformní skupiny Janem Viklesem se Jakoubek shoduje v pozitivní části svého spisu, v programu duchovního boje. Viklefovo pojetí, jak je lze sledovat např. v jeho kázáních, vychází opět z premisy zkaženosti světa, jenž je rejdištěm ďábelských sil a takto i dějištěm věčného zápasu proti nim. Zbraněmi jsou láska k bližním a dodržování evangelijních příkazů. Podobně jako Jakoubek vyzdvihuje i Viklef netělesný, spirituální charakter boje ve smyslu Pavlových epištol, a není náhodou, že obsáhlý výklad o duchovní bitvě najdeme v kázáních na perikopy *Induamur arma lucis* a *Confortamini in Domino*.⁷⁶ V polemických dílech pak vystupuje do popředí protiklad Krista a Antikrista.⁷⁷ Ve spise *Cruciata* se objevuje apostrofa Kristových rytířů spolu s výzvou k boji „*pro defensione legis domini Iesu Christi*“.⁷⁸ V praxi jde o likvidaci zlořádů v církvi a společnosti; vyrvat svět ze spárů Antikrista by měli odpovědní zástupci světské moci, podobně jak je k tomu nabádal Jakoubek ze Stříbra.⁷⁹ Ideové a stylistické shody s Jakoubkovým *Ad bellum* najdeme také ve Viklefově *De veritate Sacrae scripturae*. Obrana pravdy tu patří k povinnostem božích bojovníků, za pravdu

Jakoubek pak píše: „*Regnum cupiditatis et superhabundantis iniquitatis, regnum inquam Antichristi dudum coloratissime introductum, quod super cunctos tronos obtinuit principatum, est per cunctos milites Christi invadendum.*“ P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 206.

⁷³ *Regulae I*, s. 26-28.

⁷⁴ *Regulae I*, s. 213: „*Et ecce, iam instat tempus, ut omnis plantatio, quam non plantavit dulcis Jhesus et spiritus eius, eradicetur.*“ Srov. u Jakoubka: „*Ecce tempus acceptabile, in quo princeps tenebrarum cum milicia sua arma ubique terrarum diffudit; ... omnem plantacionem, quam non plantavit pater celestis, fideliter ewellatis*“ (formulačně založeno na Mt 15,13 a 2 Kor 6,2), P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 207.

⁷⁵ *Regulae IV*, s. 308: „*qui bene odit vicia, qui ea non corripiat et debellet primum in se ipso durius, dehinc eciam in aliis, ubicumque in occasio sibi adest.*“ Srov. u Jakoubka: „*primum intra se et in interioribus anime agendum est bellum, ut omnis manifesta edificacio viciorum corruat; ... [Christus] exhiberet suis membris perfectam dileccionem ad Christum et virtutum ordinacionem et perfectum odium viciorum. Qua in re non sit fideli christiano non facere malum, sed oportet ipsum malum perfecte odire et ex perfeccione, zelo caritatis irasci peccatis et suspectiva prudencia regnum diaboli persequi.*“ P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 206.

⁷⁶ *Johannis Wyclif Sermones III*, s. 473-482, a *IV*, s. 206-212.

⁷⁷ Např.: „*Sed quia anticristus non potest Iesum Cristum quoad suam propriam substantiam impugnare, nititur contra Cristum in membris suis agere, que sunt partes ecclesie, et in lege.*“ *De contrarietate duorum dominorum*, in: *John Wyclif's Polemical Works in Latin*, vol. I-II. Ed. Rudolf BUDDENSIEG (= Wyclif's Latin Works 1-2), London 1883, sv. II, s. 699.

⁷⁸ *John Wyclif's Polemical Works II*, s. 604.

⁷⁹ *John Wyclif's Polemical Works I*, s. 194; P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 207.

musí položit i život.⁸⁰ Jde – stejně jako o něco později u husitů – samozřejmě o pravdu božího zákona; také u Viklefa nalezneme na několika místech výrok „*super omnia vincit veritas*“.⁸¹

Názorová návaznost Jakoubka na Matěje z Janova i na Viklefa je zřejmá. Nejde tu ani tak o samotnou dosti abstraktní nauku o duchovním boji. Ta z veliké části patřila ke společným místům křesťanské literatury. Bylo to dáno jejím původem v biblických, především epištolních textech, a také jejím obecně mravokárným vyzněním. Pokud Jakoubek a jeho současníci skutečně navazovali na Viklefa či Janova, pak použitím konceptu duchovního boje pro aktuální polemiku. To originální a výbušné v traktátech a kázáních reformistů spočívalo nikoliv ve výzvě k boji proti ďáblu, nýbrž v tom, kde Antikristovo vojsko spatřovali. Naproti tomu způsob sestavování textů, alespoň těch Jakoubkových textů, jimiž se tu zabýváme, zůstal dosti tradiční. Ve spisku *Ad bellum* se zatím nepodařilo najít žádné místo, kde by Jakoubek doslova opisoval z Viklefa nebo z Janova. Mezi prameny dominuje samozřejmě Bible, doplněná několika málo dalšími autoritami (Hrabanus, Bernard).⁸² Tyto úryvky jen stěží pocházejí z autorovy vlastní četby, jedná se mnohem spíše o typické stěhovavé ptáky středověké teologické literatury.

Zajímavé je v tomto ohledu místo z úvodu spisu, kde se hovoří o Ježíšově ukřižování a jeho utrpení je přirovnáváno k bitvě. Jakoubek tu odkazuje na sv. Augustina a je to jediné místo, kde se výslovně dovolává nějaké autority. Ve skutečnosti má celá pasáž doslovnou paralelu v eucharistickém traktátu Balduina z Canterbury, cisterciáckého opata a od roku 1184 arcibiskupa, představitele mnišské teologie a účastníka třetí kruciáty.⁸³ Soudím ale, že Jakoubek tu netěžil z lektury Balduinova díla. Totéž místo se totiž nachází také v kázáních Viléma Pařížského, z nichž extenzivně čerpal Jan Hus. Na konci Vilémova kázání *Confortamini in Domino*

⁸⁰ „...veritatis defensio facit martirem; scierunt enim deum plantasse in sua vinea pugiles veritatis; ...omnis plantacio, quam non plantavit pater meus celestis [Mt 15,13], eradicabitur ... tradicio quidem legi Christi contraria plantata per ypocritas et avaros in membris ecclesie est cum violencia evellenda“, John Wyclif's *De veritate Sacrae scripturae I-III*. Ed. Rudolf BUDDENSIEG, London 1905, 1906, 1907, zde sv. I, s. 318-319. Srov. u Jakoubka: „avariciam, yppocrisym pseudofratrum ... potenter destruite, et omnem plantacionem quam non plantavit pater celestis, fideliter ewellatis“, P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 207.

⁸¹ John Wyclif's *De veritate Sacrae scripturae I*, s. 373; John Wyclif's *Polemical Works II*, s. 698. Ezdrášovu maximu použil Viklef i v krátkém výkladu *Labora sicut bonus miles Christi*, kde opět spojuje křesťanské rytířství s principem pravdy. *Johannis Wyclif Opera minora*. Ed. Johann LOSERTH (= Wyclif's Latin Works 31), London 1931, s. 432: „Patet quod tota meritoria milicia membris instat in observancia veritatis.“ Citát z Ezdráše tamtéž, s. 434.

⁸² Srov. P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 208.

⁸³ Balduinus Cantuariensis, *Tractatus diversi*. De sanctissimo sacramento eucharistiae, PL 204, 412.

na 20. neděli po Trojici se objevuje shodný úryvek, zde ovšem připsaný sv. Bernardovi.⁸⁴ Uvážíme-li rozsah dosud objevených výpůjček z Viléma Pařížského v Husově díle, zdá se pravděpodobné, že i Jakoubek znal pseudo-augustinský, resp. pseudo-bernardovský citát nejspíše od Viléma. Nebližší paralelou k jeho užití v *Ad bellum* je ovšem text samotného Jakoubka, kázání *Beati pauperes spiritu* z roku 1409:⁸⁵

Beati pauperes spiritu, s. 382-383:

„Ecce versamur in hoc mundo quasi in campo certaminis, ubi Christus dominus noster occisus est. Quisquis de eius campo exierit, non habens in se plagam vel tumorem nec livorem, ingloriosus reputabitur. Et nos quidem livore eius sanati sumus [Is 53,5], domino in acie occiso, si evadimus, si sani et corpore integro fugimus: nonne rei prodicionis iudicabimur mortisque Christi? Rei quoque fuerunt mortis Christi et auctores mortis et qui morti consenserunt et ministri qui crucifixerunt; reus enim mortis est eciam qui virtutem mortis eius in se male vivendo evacuat. Mors enim Christi illi ad salutem non operatur, nec crux salvatoris ei proficit. Qui etiam crucem suam non baiolat [L 14,27].“

Ad bellum, s. 205:

„Qua in re omnes, qui Christi sunt, in campo certaminis sunt, ubi primum Christus dominus noster pro nobis occisus est. Quisquis autem secundum Augustinum de hoc campo exierit non habens in se plagam neque tumorem neque humorem, inglorius reputabitur. Et nos quidem humore eius sanati sumus, domino pro nobis in acie occiso; si evadimus, si sani et corpore integri fugimus, nonne rei prodicionis mortisque Christi iudicabimur? Reus enim mortis Christi est, qui virtutem mortis eius in se male vivendo evacuat. Et mors Christi illi ad salutem non operatur, nec crux salvatoris ei proficit, qui crucem suam non baiolat.“

Textové shody spisů *Beati pauperes* a *Ad bellum* tím nekončí. Následující pasáže pracují se stejnými motivy, pouze je uvádějí v opačném pořadí:

⁸⁴ „Prius deberet velle occidi quam vinci, exemplo Christi et Martyrum. Bernardus: „In mundo isto, quasi in stadio positi sumus certaminis, ubi Christus mortuus est. Quisquis ergo hic livorem vel plagam non suscepit, in futuro iudicio miles ingloriosus apparebit.“ Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis Opera omnia II/1, Parisiis 1674 (NK 31 A 17), sermo I,100, s. 145b-147b. Totéž místo se čte také v rukopise NK IX F 2, fol. 173ra. Srov. k tomu pozn. 195 v předchozím oddíle.

⁸⁵ Iuxtapozice uvádím podle edice Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu I*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 362-428 zde s. 377-392, a P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 205-208.

Beati pauperes spiritu, s. 382-383:

Consideremus igitur tempus oportunitate militum Christi, in quo princeps huius mundi cum milicia sua arma sua ubique terrarum diffundit et rex noster promisit nobis fideliter assistere omnibus diebus usque ad consummationem seculi vocatque nos dominus: Quis consurget mihi adversus malignantes aut quis stabit mecum adversus operantes iniquitatem [Ps 93,16]? (...) Si enim militantes in seculo omnibus abrenunciant et ubicunque bellum notaverint, ibi assunt et omnia cum alacritate sustinent: amplius Christi milites oportet sic esse dispositos et paratos.

Ad bellum, s. 206:

Si namque vani milites huius seculi omnibus abrenunciant et ubicunque bellum vocaverint, ibi assunt et omnia cum alacritate sustinent, quanto magis Christi milites pro sua lege decertantes sic oportet esse dispositos et paratos ad prelia domini exercenda? (...) dominus noster fortis et potens in prelio clamat ad nos dicens: Quis consurget mihi adversus malignantes aut quis stabit mecum adversus operantes iniquitatem? (...) Ecce tempus acceptabile, in quo princeps tenebrarum cum milicia sua arma ubique terrarum diffudit. (...) Et dominus noster promisit suis adherere omnibus diebus usque ad consummationem seculi.

Autorem, z nějž Jakoubek ze Stříbra při práci na dobrozdání *Ad bellum* prokazatelně čerpal, byl tedy především Jakoubek ze Stříbra. Shodné nebo podobné znění textových pasáží najdeme ve vícero jeho kázáních z prvního a počátku druhého desetiletí 15. století. Spisek o duchovním boji je tak zároveň svědkem recepce Jakoubkových kázání ke kléru. Myšlenkové a formulační shody vykazují již jeho nejstarší kázání. Právě uvedená opozice *milites Christi* a *milites seculi* má obdobu ve srovnání světských a duchovních rytířů, jak je s pomocí Pseudo-Augustina provedl Jakoubek v kázání (12.) *Abiciamus opera tenebrarum*.⁸⁶ Teze o tom, že křesťané jsou neustále vprostřed bitvy s neviditelnými nepřáteli, stojí jak na počátku *Ad bellum*, tak v kázání (1.) *Pacienciam I*.⁸⁷ Stesky nad tím, jak se svět stížen přemírou nepravosti proměňuje v království Antikrista, jsou vyjádřeny v *Ad bellum* podobnými slovy jako v kázání (11.) *Ille arguet mundum*, kde jsme mohli sledovat jejich závislost na Regulích Matěje z Janova.⁸⁸ Také v kázáních z let 1409-1410 *Accipiebant spiritum sanctum* a *Hec omnia tibi dabo* nacházíme obvyklé formulace o zkaženosti světa⁸⁹ a o boji s ďáblem a jeho královstvím.⁹⁰

Výraznější textové shody pak nalezneme v Jakoubkově obraně Viklefova *De mandatis divinis* z 28. července 1410.⁹¹ Jakoubek zde opět uplatnil myšlenku boje za

⁸⁶ „Si quis militans imperatori terreno omnibus iussis eius obedire decertat, quanto magis militaturus imperatori celesti debet custodire precepta celestia?“ NK IV G 6, fol. 45v, a Pseudo-Augustinus (Paulinus de Aquilaea), Liber exhortationis, vulgo De salutaribus documentis, PL 40, s. 1054.

⁸⁷ Srov. výše pozn. 25.

⁸⁸ Srov. výše s. 141-142 a zde pozn. 72.

⁸⁹ Jan SEDLÁK, *Husův pomocník I*, s. 404 a 416.

⁹⁰ Tamtéž, s. 394-395 a 410.

⁹¹ Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangelii IV*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 3, 1919, s. 24-74, zde s. 25, na okraj poznamenal, že věta „ecce tempus acceptabile, in quo sathanas solutus in suo

evangelickou pravdu, které bylo ublíženo spálením Viklefových spisů. Věrní křesťané by se měli za tuto pravdu zasadit a dát se do boje.⁹² Stejně jako v *Ad bellum* rozlišuje Jakoubek příkře mezi tělesnými a duchovními zbraněmi⁹³ a na mysli má zásadně boj proti Antikristu.⁹⁴ Výzva k boji zní takto:

Defensio libri Decalogi, s. 327-328:

Eya ergo, omnes fideles et Christi milites, ecce tempus acceptabile [2 Cor 6,2], in quo sathanas solutus in suo antichristo cum sua milicia sua arma ubique terrarum per ecclesiam diffundit! Et rex regum promisit suis et sue ecclesie, quod eis assistere vult omnibus diebus usque ad consummacionem seculi [cf. Mt 28,20]. Et in ista causa ewangelisandi verbum dei decertarunt Iohannes Baptista et cuncti martires et sancti, scientes quod super omnia vincit veritas [3 Esdr 3,12]. (...) Revera fides modica ut granum sinapis [Mt 17,19] non torpentes de omissione huiusmodi resolveret in lacrimas pro omissis et ad virilem satisfaccionem genua debilia roboraret [Is 35,3]!

Ad bellum, s. 207:

Ecce tempus acceptabile, in quo princeps tenebrarum cum milicia sua arma ubique terrarum diffudit. Et in hac causa Christi olim decertaret Iohannes Baptista et cuncti martires et omnes sancti et electi dei, scientes, quod super omnia vincit veritas. Cum ergo ubique membra Antichristi sparguntur, fides, spes et caritas extinguntur. Et dominus noster promisit suis adherere omnibus diebus usque ad consummacionem seculi. Utinam ergo fides vera ut granum sinapis torpentes sacerdotes omnesque alios infirmos mente Christo debiliter adherentes in lacrimas resolveret et ad virilem confortacionem genua debilia roboraret.

Intertextové vztahy mezi Jakoubkovými kázáními a spisy o duchovním boji umožňují nahlédnout středověkému autorovi přes rameno. Shodné formulace od obrátů o několika slovech po pasáže, položené zde vedle sebe, dávají najevo, že Jakoubek skládal svá pojednání z hotových stavebních prvků. Znovu se ukázalo, že často používané citáty z Bible a z nejdůležitějších textů církevní tradice mu zněly v uších a vhodné úryvky se mu samy vybavovaly. K tématům, jimiž se zabýval ať již jako čtenář, či jako spisovatel, měl k dispozici zásobu vhodných argumentů a formulací, a to jak vlastních, tak převzatých od jiných autorů. Tak to alespoň předpokládám v případě spisu *Ad bellum*. Dílo psal na vyzvání, v době aktuální potřeby. Pokud mělo být rychle hotovo, nebylo

antichristo cum sua milicia sua arma ubique terrarum per ecclesiam diffundit“ pochází z Viklefa. Ve vydání textu *Defensio* (TÝŽ, *Husův pomocník v evangeliu II*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 302-350, zde s. 327), na něž sám odkazuje, není Viklefov citát určen, a ve *Wyclif's Latin Works* se mi ho nepodařilo najít.

⁹² „*Veritatem dei mandatorum quilibet fidelis christicola tenetur defendere usque ad mortem: ideo certamen est nobis subire*“, J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 317.

⁹³ „*Pugnemus igitur non armis visibilibus sed invisibilibus in spirituali certamine*“, tamtéž. Srov. v *Ad bellum*: „*Non pro temporalibus et caducis, sed pro invisibilibus et eternis, non armis carnalibus, sed spiritualibus et primum intra se et in interioribus anime agendum est bellum.*“ P. SOUKUP, *Dobývání hradu Skály*, s. 206.

⁹⁴ J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 325.

nic snazšího, než sáhnout k argumentaci, kterou Jakoubek již dříve použil v některém kázání. Jistou pomoc tu představoval rovněž fakt, že ideál duchovního rytíře Kristova sdílela celá komunita univerzitních vzdělců. Obzvláště pražská reformní skupina s oblibou používala tohoto příměru, který jí dodával odvahy v boji za pravdu evangelia s Antikristovými zaprodanci.

V univerzitních kázáních a slavnostních proslovech jsme mohli sledovat některá přirovnání mistrů k rytířům. Ta byla podložena biblickým jazykem, takže duchovní interpretace rytířství se běžně objevovala nejen u pražských mistrů, ale v celé křesťanské literatuře středověku. Jak se ukázalo, inspiraci tu ranému husitskému písemnictví nabízely všechny tři jeho hlavní prameny: Jan Viklef, Matěj z Janova i sekundární literatura užitkové povahy (Gorran, Peraldus, Alvernus). Soudím, že tato obrovská učená tradice, sahající od sv. Pavla přes Augustina a Bernarda až po právě jmenované autory, měla podstatný vliv na názory umírněných husitských teologů a závažné důsledky pro vymezení jejich pozice nejen v otázce války. Dobrým příkladem je Jakoubkovo dobrozdání *De bellis* z roku 1414. Jakoubek v něm připouštěl fyzickou válku a ve formulaci jejích podmínek zůstal poplatný kanonickému právu a scholastice. Zároveň trval na prioritě duchovního boje a vymýcení Antikristových zlořádů. Teologická tradice Jakoubka držela na široké cestě středu a umožňovala mu manévrovat proti oběma krajním proudům – jak proti pacifismu, tak proti bezbřehému apokalyptickému násilí. Tyto alternativy se objeví na scéně až na prahu 20. let 15. století. Už o desetiletí dříve však lze považovat Jakoubkovu pozici za střední cestu. Biblické základy pro koncepci duchovního boje bylo v zásadě možno interpretovat trojím způsobem. Za prvé striktně morálně, jako nápravu sebe sama. Takový výklad byl východiskem pro všechny učence, avšak mravokárce loajální k církvi by na něm přestal. Jan Hus nebo Jakoubek domýšleli věc dál, rozšířili bitevní pole na celou společnost a využili motiv Antikrista nejen pro kajícínou sebekritiku, ale i pro kritiku věcí veřejných. Exegeze klíčových míst zde ovšem zůstala morální. Zbývala však ještě třetí možnost: vzít apokalyptický popis poslední bitvy jako scénář, který se v přítomném okamžiku naplnil. Tak daleko pražští mistři vesměs odmítali zajít. Znamená to, že umírněné stanovisko bylo definováno metodami teologické práce, které používali, a okruhem textů, z nichž opisovali? To je otázka, kterou si kladou následující kapitoly.

Výklad „duchovní zbroje“ napříč husitskými proudy

Během výslechu v Kostnici 7. ledna 1415 se mistr Jan Hus mimo jiná obvinění musel zodpovídat také z nařčení, že se svým kázáním snažil v roce 1410 vyvolat v Praze vlnu násilí. Šlo o již zmíněný proslov v Betlémské kapli v den, kdy tu Jan Hus zveřejňoval své odvolání proti bule o spálení Viklefových knih a o zákazu kázání. Hus měl údajně volat po zákroku „tělesným mečem“ proti svým nepřátelům a opírat se při tom o starozákonní příklad Mojžíšův. Příštího dne se prý v Praze objevily vyhlášky nabádající, aby se každý opásal mečem a nešetřil bratra.⁹⁵ Vyslýchaný kazatel se hájil, že vykládal epištolu o „přílbě spasení“ a o meči, kterým mají věřící podle příkazu apoštola Pavla bránit evangelickou pravdu. Prý již tehdy v Betlémské kapli z obavy, aby nebyl špatně pochopen, výslovně řekl, že nejde o hmotný meč, ale „meč, jenž jest slovo boží“.⁹⁶ Stojí tu proti sobě nejen kniha Exodus a List Efezským, konkordující slovem *gladius*, ale především duchovní a materiální výklad metafory meče. Mojžíš mluví jasně o fyzickém vraždění uctívačů model, sv. Pavel naopak používá alegorii boží zbroje. Nejběžnější exegeze by tu patrně poukázala na to, že starozákonní války jsou předobrazem duchovního boje, k němuž vyzývá Nový zákon. Jak ale uvidíme, nebyl takovýto výklad vždy samozřejmý. Ostatně i Husovi soudci se vysmáli jeho uvedení výroku o meči tělesném při výkladu meče duchovního,⁹⁷ ačkoliv nepochybuji, že většina z nich stejný nebo podobný exegetický postup během své vlastní kazatelské činnosti použila. Metafory a alegorie poskytovaly dosti široký prostor k interpretaci, zvláště když středověcí autoři dovedli vyložit *spiritualiter* snad každou rekvizitu, která se v Písmu vyskytuje. Oporou jim byla exegetická tradice vtělená do komentářů a sbírek

⁹⁵ „*Inter alia ponunt, qualiter ipse suaserit adversantes sibi percutere gladio materiali, exemplo Moisi.*“ Jde o Exodus 32,27, jak dosvědčuje pokračování obžaloby: „*Item ponunt consequenter ad idem, qualiter statim die crastina fuerunt intimaciones in pluribus locis, ex ipsius, ut praesumitur, ordinacione et induccione, ut unusquisque accingat se gladio suo super femur suum potentissime et non parcat fratri suo, aut unusquisque proximo suo.*“, *Fontes rerum Bohemicarum VIII.* Ed. Václav NOVOTNÝ, Praha 1932 (dále FRB VIII), s. 79; srov. *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 405.

⁹⁶ „*Respondit, quod hoc false sibi ascribitur, sed bene hortatus est, predicans epistolam de galea salutis et gladio, ut loquitur apostolus, ut illo se accingant omnes et defendant ewangelicam veritatem. Et subiunxit se dixisse: „Ecce, ut non me capiant inimici mei, non dico gladio materiali, sed dico gladio, quod est verbum dei.“*“ FRB VIII, s. 79; příslušné místo epištoly je Eph 6,17.

⁹⁷ „*Et illi acclamabant dicentes: „Et quid fuit hoc ad propositum illius scripture de Moyse adducere gladio, quod est verbum dei? Et bene audimus te hoc hic adducere.“*“ Tamtéž.

moralizací, ale i tvořivé pozorování vezdejšího světa. To platí také pro biblický průměr s duchovní zbrojí, jak se objevuje v Pavlových epištolách.⁹⁸

Práce s přenesenými významy patřila k základní literární výbavě exegetických a homiletických spisů.⁹⁹ Ačkoliv často citovaný čtvrtý smysl Písma¹⁰⁰ patřil spíše do oblasti školní výuky než do denní praxe středověkých autorů, spirituální význam v nějaké formě přiznával biblickému textu každý z nich. V průběhu 13. století se zájem učenců výrazně přesunul směrem k doslovnému znění (*sensus litteralis*),¹⁰¹ neznamenal to však rezignaci na výklad biblických metafor. Alegorie (výklad pasáží Bible, jako by zobrazovaly abstraktní obsahy, často dosti odtaziť od doslovného znění) se stala profesorům 13. století mírně podezřelou, nicméně metafora (výrazy použité na základě vnější podobnosti pro skutečnosti běžně jimi neoznačované) patřily nadále do sféry interpretace autorského jazyka, v němž právě nacházeli vzrušující pole své působnosti.¹⁰² Ani *Postilla literalis* Mikuláše z Lyry, ani realistické filosofické stanovisko Jana Viklefa neodstoupily interpretaci obrazného jazyka ze scény.¹⁰³ Přestože

⁹⁸ Základním textem je Eph 6,10sq.: „*De cetero, fratres, confortamini in Domino et in potentia virtutis eius. (11) Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli: (12) quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in caelestibus. (13) Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfeci stare. (14) State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti lorica iustitiæ (15) et calceati pedes in præparatione evangelii pacis, (16) in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. (17) Et galeam salutis assumite et gladium spiritus, quod est verbum Dei.*“ Srov. také Rm 13,11sq.: „*Et hoc scientes tempus: quia hora est iam nos de somno surgere. Nunc enim propior est nostra salus, quam cum credidimus. (12) Nox præcessit, dies autem appropinquavit. Abjiciamus ergo opera tenebrarum et induamur arma lucis. (13) Sicut in die honeste ambulemus: non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et æmulatione, (14) sed induamini Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis.*“

⁹⁹ Klasickým dílem o středověké hermeneutice a exegezi zůstává Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2. vyd., Oxford 1952, novější pohledy přináší s vazky *Le Moyen Âge et la Bible*. Ed. Pierre RICHÉ et Guy LOBRICHON, Paris 1984, a Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris 1999; dále srov. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, 2. vyd., Aldershot 1988; Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980; *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese*. Hg. von Robert E. LERNER (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 32), München 1996; problematiku 14. století přehledně shrnul William J. COURTENAY, *The Bible in the Fourteenth Century: Some Observations*, Church History 54, 1985, s. 176-187, inspirativní je Kantik GHOSH, *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge 2002.

¹⁰⁰ K původu a alternativám tohoto konceptu srov. alespoň Harry CAPLAN, *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, Speculum 4, 1929, s. 282-290, a H. BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, s. 226-259.

¹⁰¹ B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, s. 281-308; A. J. MINNIS – A. B. SCOTT (ed.), *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100-c.1375*, Oxford 1988, s. 203-207.

¹⁰² A. J. MINNIS, *Discussions of 'Authorial Role' and 'Literary Form' in Late-Medieval Scriptural Exegesis*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur [Tübingen] 99, 1977, s. 37-65.

¹⁰³ A. J. MINNIS, 'Authorial Intention' and 'Literal Sense' in the Exegetical Theories of Richard FitzRalph and John Wyclif: An Essay in the Medieval History of Biblical Hermeneutics, Proceedings of the Royal Irish Academy C 75, 1975, s. 1-31

Viklef považoval Bibli za vyjádření jediné boží pravdy, neobešel se bez alegorického a tropologického výkladu některých pasáží, aby se jednotné ideje dobral.¹⁰⁴

V oblasti populární teologie a kazatelství si alegoreze koneckonců vždy podržela své místo. Zaujetí pro historický smysl tu nenašlo dost prostoru, žánr vyžadoval spirituální interpretaci.¹⁰⁵ Bez výkladu přeneseného jazyka ostatně nebylo možné s Bibli pracovat, alespoň v případech, kde lidský autor Písma zjevně podává myšlenky pomocí metafor.¹⁰⁶ V pozdním středověku alegorie opustila své výhradní místo v rámci odborné biblické hermeneutiky a našla si prostor ve sféře moralizace, přičemž rostla záliba v alegoriích „všedního života“ a v alegorezi reálií přirozeného světa.¹⁰⁷ Předpokladem takového přístupu středověkých vykladačů bylo rozlišení dvou rovin, na nichž slovo dává smysl: za prvé odkazuje na označovanou věc, za druhé pak je tato věc sama zdrojem dalších významů, a to významů duchovních, které plynou z jednotlivých jejích vlastností. Úlohou interpretace pak je z kontextu určit, která z vlastností pojmenované věci je na daném místě určující a zakládá správný význam užitého slova.¹⁰⁸ Technika alegorie užívaná při výkladu Písma se přitom liší od techniky alegorického básnictví. Zatímco cílem „syntetické alegorie“, např. personifikace, je znázornění abstraktní ideje, tj. autor vychází z daného smyslu a hledá předměty pro jeho zobrazení, *allegoria facti* naopak přiznává zjevenému textu a předmětům reálného světa, na něž odkazuje, přenesené významy a zaměřuje se na jejich dešifrování.¹⁰⁹

V případě výkladu duchovní zbroje máme co dělat s alegorií *ad aedificandam fidem*, která v křesťanství fungovala po celá staletí. Příslušných biblických míst o štítu a pancíři víry se dotkl již sv. Augustin, když v *De doctrina christiana* (III,37) uvažoval nad výkladem dvojznačných přenesených znaků (*signa translata ambigua*). Je užitečné si povšimnout, jak se v exegezi tohoto místa uplatňovaly alegorické techniky. Pavel

¹⁰⁴ K. GHOSH, *The Wycliffite Heresy*, s. 22-66; A. J. MINNIS, *Authorial Intention*, s. 13-16 a 24-27.

¹⁰⁵ Louis-Jacques BATAILLON, *Early Scholastic and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture*, in: *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. Mark D. Jordan and Kent Emery, Jr., Notre Dame – London 1992, s. 165-198, hovoří na s. 176 o „supremacy of the moral sense“ v kazatelství. Srov. též A. J. MINNIS, *Authorial Intention*, s. 17-18.

¹⁰⁶ Podle Tomáše Akvinského patří alegorie do lidského světa: z hlediska Boha je všechno doslova zřejmé, pro lidi však tam, kde se doslovné znění zapsané lidským autorem liší od intence Ducha svatého, nastupuje alegorický výklad. A. J. MINNIS, *Authorial Intention*, s. 4-5.

¹⁰⁷ Christel MEIER, *Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik*, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, s. 39-64, zde 63.

¹⁰⁸ Friedrich OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89, 1959, s. 1-23.

¹⁰⁹ Terminologii tu přejímám z Thomas CRAMER, *Allegorie und Zeitgeschichte. Thesen zur Begründung des Interesses an der Allegorie im Spätmittelalter*, in: *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hg. von Walter Haug, Stuttgart 1979, s. 265-276, zde s. 266.

v šesté kapitole Listu Efezským vyjadřuje abstraktní ideu duchovního boje jako morálního imperativu pomocí „syntetické“ alegorie zbroje. Jeho středověcí vykladači ve snaze interpretovat biblický text rozvíjejí přenesený význam použitých metafor, používají tedy techniku „faktické“ alegorie. Věci označované Apoštolovými slovy, v tomto případě části zbroje, odkazují svými vlastnostmi k dalším významům. Exegeze proto hledá srovnatelné nebo pokud možno shodné vlastnosti *significans* (zbroje) a *significatum* (ctností, jež měl Pavel na mysli).¹¹⁰

Do počátku 15. století stačila křesťanská tradice vytvořit bohatou zásobu výkladů duchovní zbroje. Válečná metafora navíc umožňovala využít pro názornost výkladu osobní zkušenosti ze soudobých válek.¹¹¹ Traktáty a kázání se nevyhýbaly ani společensky a politicky relevantní aktualizaci výkladu. Biblický ideál se v procesu opakovaného glosování učenci dostával do vzájemné interakce se sociální realitou.¹¹² Jak řečeno, v této kapitole se budeme ptát, do jaké míry exegetická tradice omezovala pole husitského výkladu Písma a jaký byl prostor pro jeho zacílení aktuálním směrem. Cílem bude stanovit význam intertextových odkazů a mimoliterární skutečnosti pro výklad metafor u autorů náležejících k různým husitským proudům. Exegetické přístupy a alegoreze Písma v pozdněstředověkých Čechách nejsou dosud dopodrobna probádány.¹¹³ Jednou z možností, jak proniknout do jinak nepřeborného množství dobové náboženské literatury, je sonda zaměřující se na výklad konkrétního místa či perikopy v teologických a kazatelských dílech. V našem případě to budou biblické verše hovořící o *arma lucis*, resp. *armatura Dei* a jejich jednotlivých součástech.

Kazatelé a exegeti mohli na tuto metaforu narazit buď při průběžném postilovém výkladu Pavlových epištol, a nebo na tom místě liturgického roku, kam podle ustáleného pořadí patřily, tedy jednadvacátou neděli po Trojici v případě Listu Efezským 6 a první adventní neděli v případě Listu Římanům 13. Vydaná kazatelská

¹¹⁰ Zbraně duchovního boje jako *res significantes* podrobně rozebírá Andreas WANG, *Der ‹Miles Christianus› im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern – Frankfurt/M., 1975, s. 39-104.

¹¹¹ V případě soudobého severofrancouzského kazatele jménem Pierre-aux-Bœufs to ukázal Hervé MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris 1988, s. 540-546.

¹¹² To ukázal John VAN ENGLEN, *‘God is no Respector of Persons’: Sacred Texts and Social Realities*, in: *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays presented to Margaret Gibson*. Ed. Lesley Smith and Benedicta Ward, London – Rio Grande 1992, s. 243-264.

¹¹³ Často citovaný článek Jaroslav KADLEC, *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen*, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 39, 1964, s. 89-109, má význam především v rovině prvotní evidence pramenů. Pouze ojediněle najdeme pokus zasadit husitskou exegezi do kontextu předchozí tradice, srov. Amedeo MOLNÁR, *Písmo v rukou scholastiků. Poznámka o předhusitské biblické exegesi*, *Křesťanská revue* 20, 1953, s. 175-180.

díla Jana Husa potvrzují, že ke zvládnutí materiálu byla k dispozici standardní metoda, jež umožňovala vytvořit jak formální kostru kázání, tak zhruba vybrat teologické autority. Epištola první adventní neděle „*Abiciamus ergo opera tenebrarum et induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus*“ přímo vybízela k trojnému členění kazatelovy řeči. Tak je tomu v univerzitních kázáních Jana Husa i Jakoubka ze Stříbra.¹¹⁴ V závěrečné části kazatelské přípravy na první adventní neděli v Husově sbírce *Postilla adumbrata* se však objeví pouze dvoudílné členění, spojující poslední dvě části v jednu.¹¹⁵ Důvodem je snaha o porozumění biblickému textu, v tomto případě Husova úvaha nad významem slova *sicut*. Pokud by šlo o dvouslovný spojovací výraz (*sic, ut*), neměla by Apoštolova slova podobu trojí výzvy, nýbrž *honestas ambulatio* by byla důsledkem oděni se světelnou zbrojí, takže by bylo na místě pojednat úryvek pouze ve dvou odstavcích.¹¹⁶

Základním konstrukčním principem jsou i tady pojmové asociace, práce s konkordancí a Glossou, která určuje základní dešifrování metafor.¹¹⁷ V prvním adventním kázání zimní části *Leccionaria bipartita* můžeme sledovat elementární postup, kdy jednotlivé výrazy evokovaly v mysli glosujícího pisatele další biblické či patristické úryvky.¹¹⁸ Souvislost užitých biblických citátů mohla být také liturgická: kázání na první adventní neděli Husovy české postily je vystavěno na příslušném evangeliu, objeví se nicméně i epištola na tento den, rovněž vybavená základní exegezí na úrovni interlineární Glossy.¹¹⁹ V kázání pro lid a v nábožensko-naučných výkladech psaných v lidovém jazyce se tato známá metoda snoubila se snahou o maximální názornost a pochopitelnost. K pojmovým asociacím a tradičnímu výkladu hlavních metafor přistupuje „materializace“ přirovnání až do nejdetailnějších

¹¹⁴ Srov. k tomu předchozí kapitolu.

¹¹⁵ *Magistri Iohannis Hus Postilla adumbrata*. Ed. Bohumil RYBA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 13), Praha 1975, s. 23.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 23. Totéž v Václav FLAJŠHANS (ed.), *M. Io. Hus Sermones in Capella Bethlehem II*, Věstník Královské české společnosti nauk 1939, s. 3.

¹¹⁷ Srov. hojné užívání Glossy ve stručně načrtnuté přípravě kázání *Confortamini in domino*, in: *Magistri Iohannis Hus Postilla adumbrata*, s. 471-472.

¹¹⁸ „*ARMA] virtutes, que sunt arma anime; Eph. 6^o: Induite vos armatura Dei.*“ *Magistri Iohannis Hus Leccionarium bipartitum. Pars hiemalis*. Ed. Anežka VIDMANOVÁ-SCHMIDTOVÁ (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 9), Praha 1988, s. 43. Hus pak spojuje ctnosti s motivem světla za pomoci dalších biblických míst, které lze slovně asociovat. Ctnosti skýtají osvětlení intelektu, což upomíná na moudré panny s rozžehnutými lampami (Mt 25,4); podobně zapadá do kontextu Ioh 3,21: „*Qui facit veritatem, venit ad lucem*“. Tamtéž, s. 45.

¹¹⁹ Mistr JAN HUS, *Česká nedělní postila. Vyloženie svatých čtení nedělních*. Ed. Jiří DAŇHELKA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 2), Praha 1992, s. 64: „*oblecme se v óděnie světlosti, to jest přijmeme ctnosti, jenž vedú nás k věčné světlosti*“.

paralel označujícího a označovaného. Tak ve *Výkladu větším* je štít víry pro svůj trojúhelníkový tvar spojen s vírou ve sv. Trojici. Podobným příkladem je pasáž, kde se Hus věnuje přilbě spasení: „*Protož jako by bláznivý bojovník byl, který by prielbice nechtěl vziati na sě v hrozném boji a neb otevřel nánosek bez potreby, ano vsudy šípi letie, tak a viece bláznivý jest bojovník v duchoviem boji, kterýž od naděje odpadá neb ji snímá u vóli a neb otvierá, když na všechny strany pevné nemá.*“¹²⁰

Ve vernakulárních spisech určených ke zbožnému čtení (či poslechu) Hus zpopularizoval myšlenky a obrazy získané při akademické práci. Tam postupoval sice méně názorně, avšak systematictěji.¹²¹ Některé postupy rozboru metafor ovšem procházejí vícero Husovými díly. To je případ spojení meče slova božího s kazatelským úřadem. V univerzitním kázání *Abiciamus opera tenebrarum* z roku 1404 tento motiv slouží k exhortaci budoucích kazatelů.¹²² Výklady, psané o osm let později, spadají již do doby sporů Husovy skupiny s církevní hierarchií, mimo jiné ohledně zákazu kázání v kaplích. Důraz téže pasáže o meči ducha se přesouvá do oblasti kritiky těch kněží, kteří užívání spirituálního meče brání: „*A také bránie meči tomu, aby proti hříechu nebyl vytržen, když bránie pravdy mluvíti a kázati slova božieho, jímž sě jich krvavé hříechové sěkají.*“¹²³

V polemice *Contra octo doctores* Hus zaměřil svůj výklad proti právu duchovních bojovat a svolávat k válce: spis byl namířen proti teologům, kteří se postavili na obranu křížácké odpustkové buly Jana XXIII. Přestože Dekret přiznává biskupům právo a povinnost obrany církve, neznamená to podle Husa povolení tělesného boje: biskupové mají bránit své ovečky šesti duchovními zbraněmi podle Listu Efezským.¹²⁴ V závěru pasáže o duchovní zbroji Hus doktorům jejich citáty z Dekretu škodolibě oplácí: „*Ecce, ista sunt arma, que debet quilibet episcopus arripere et lacrimas cum oracionibus adiungere, nam dicit Ambrosius: Arma episcopi lacrimae sunt et oraciones* – 23^a, *questione 8^a, capitulo 1^o.*“¹²⁵ Podobnou funkci má argumentace duchovní zbrojí i

¹²⁰ Mistr JAN HUS, *Výklady*. Ed. Jiří Daňhelka (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 1), Praha 1975, s. 229-230.

¹²¹ Ve staročeských Výkladech v pasáži o duchovní zbroji např. chybí výklad pásu cudnosti, zatímco v *Contra octo doctores* je výklad šesti kusů odění sice stručnější, leč kompletní.

¹²² Hus v přímé návaznosti na Eph 6,17 pojímá kázání jako *arma invasiva*: IOHANNES HUS, *Positiones, recommendationes, sermones*. Ed. Anežka SCHMIDTOVÁ, Praha 1958, s. 108. Podobně mluví o kazateli, jenž zraňuje duši mečem slova božího, i Výklad písníček Šalamúnových: Mistr JAN HUS, *Drobné spisy české*. Ed. Jiří DAÑHELKA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 4), Praha 1985, s. 100.

¹²³ JAN HUS, *Výklady*, s. 231.

¹²⁴ *Magistri Iohannis Hus Polemica*, s. 480-482.

¹²⁵ Tamtéž, s. 482.

v Husově *Quaestio de cruciata*, sestavené během téhož sporu jako spis *Contra octo doctores*. Kritika kurie ústí v závěru kvestie až do otevřené vzpoury. Hus se zde snaží o logický důkaz, že nespravedlivých příkazů papeže křesťan nejen nemusí uposlechnout, ale musí jim dokonce odporovat: „*Resistere non solum non est peccatum, sed est preceptum, cum dicat Apostolus ad Eph. 6^o: „Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias dyaboli...”*“¹²⁶

Větší potíž nepředstavovalo ani sestavit výklad duchovní výzbroje (křesťanských ctností) jako povzbuzení dobrých a kritiku nehodných kněží, šlo-li o univerzitní či synodální kázání. V kázání *Abiciamus* spojil Hus skutky temnot s nevědomostí a zdroj světelného odění naopak hledal ve světě vzdělců: „*opera tenebrarum causat ignorancia et arma lucis causat vera sciencia*“.¹²⁷ Stejně je tomu v Husově synodálním kázání z roku 1407 *State succincti*.¹²⁸ Ve třech distinkcích kazatel probírá duchovní význam pásu cudnosti, krunýře spravedlnosti a obutí evangelického pokoje. Text začíná důsledným přirovnáním funkce kléru ve společnosti k bojovníkům ve vojsku. Kněžstvo má vést do duchovní bitvy celý šik, a proto potřebuje účinné zbraně. Pozice v přední linii zavazuje i vzhledem ke strašným následkům, jaké by mohlo přinést selhání: útěk způsobí zmatek v zadních řadách, porážka prvního sledu zase znemožní dalším vojákům postup vpřed.¹²⁹ Také starozákonní války Hus interpretuje jako předobraz duchovního boje křesťanů. S etymologií hebrejských jmen pomůže Jeroným, jako v případě boje Gedeona proti Midjáncům ze 7. kapitoly Knihy Soudců. Tento příběh, který Hus zařadil jako podobenství boje proti mohutné převaze, boje, v němž neobstojí bázlívi, má funkci typologického předobrazu duchovní bitvy, do níž volá Kristus (L 21,9; Mt 10,28). *Madian* se vykládá jako „špatní kněží“, *Amalech* jako „hříšný lid“. Etymologicky totiž *Amalech* znamená lid zvířecí nebo mlsný, a hříšníci prý jako zvířata lížou s mlaskáním maso a svět. Velbloudi, které starozákonní text zachytil v nesmírném množství ležet ve

¹²⁶ *Magistri Iohannis Hus Questiones*, s. 153.

¹²⁷ IOHANNES HUS, *Positiones*, s. 100.

¹²⁸ *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta*, Noribergae 1558, pars II, fol. 32r-36v.

¹²⁹ „*Cum triplex turba christiani exercitus sequendo ducem suum, Iesum Christum Dominum in bello spirituali adversus diabolum debet procedere, videlicet clerus, potentatus seculi, et vulgus subiectum. Et clerus debet aciem pugne spiritualis dirigere, patet lucide, quod Clerus debet stare fortius, et armis spiritualibus excellentius se armare. Quod si Clerus existens in prima belli acie ad pugnam fuerit ineptus, rarissime aut nunquam victoria consequitur. Cum ipse Clerus vel fugam arripiens, vel prostratus corruens gignet in posteriori exercitu vecordiam vel ruinam. Ipse etiam Clerus prostratus vel occisus, impedit residuum exercitus, ne posset hostes invadere, et omnino si proditorie consentit hostibus, parabit illis media, quomodo facilius, et magis subdole exercitum Iesu Christi Domini poterit superare.*“ *Historia et monumenta*, fol. 32r.

vojenském táboře Midjánských (Sd 7,12), připomínají svými hrby pokřivený charakter zločinců.¹³⁰

Jak už jsme měli možnost vidět, motiv duchovní zbroje uplatnil v několika *sermones ad clerum* rovněž Jakoubek ze Stříbra. Aktuální využití známého motivu přinesla *Defensio Decalogi*, řeč na obhajobu Viklefova spisu *De mandatis*. Kniha podle Jakoubka obsahuje evangelickou pravdu, a tu je nutno hájit třeba i v boji: „*quam veritatem dei mandatorum quilibet fidelis christicola tenetur defendere usque ad mortem: ideo certamen est nobis subire*“. Zatímco duchovní boj ve smyslu vzdorování hříchu byl chápán jako závazný pro každého křesťana, pokud šlo o intelektuální půtky se škůdci Kristovy pravdy, ty patřily do rukou školených učenců. „*Pugnemus ergo in verbo domini contra adversarium antichristum et eius sequaces, eorum captivemus intellectum, qui diversa a Christo senciunt, et perducamus eos ad obedienciam Christi*,“ píše Jakoubek, a právě v této souvislosti připomíná slova sv. Pavla, vyzývající k navléknutí boží zbroje.¹³¹ Jak je vidět, pragmatika textů a ohled na předpokládané publikum zásadně ovlivnily akcent exegetické metody v dílech různých žánrových kategorií. Důraz česky psaných výkladů na snadno přístupné podání a vzdělávací přínos vedl jednak k rozvíjení názorných metafor, jednak k preferenci nadčasové, morální tematiky. Akademická literatura mohla ze své podstaty pojednávat látku nejen abstraktnější, ale i vázanou na aktuální diskusi.

Jak se přirostřoval spor husitské skupiny s církevní hierarchií, stávala se militantní rétorika spojená s výkladem epištoly Efezským stále exponovanějším tématem. Nejrozsáhlejší práce Jakoubka ze Stříbra pojednávající danou biblickou pasáž (Eph 6,10-19) pochází z doby nedlouho před vypuknutím husitských válek. Jediný rukopis je chován ve vídeňské Österreichische Nationalbibliothek pod signaturou 4937.¹³² Kázání s incipitem „*De cetero fratres*“ jsou dosud nevydaná a prakticky neznámá, ačkoliv již F. M. Bartoš upozornil na jejich význam pro komparaci

¹³⁰ „*Amalechitae interpretantur gens bruta vel populus lambens, et significat ignarum populum, qui tanquam brutum carnis et mundi popismata semper lambit. Hic ecce duo populi iacent in valle miseriae sicut locustae insiabiles, et sicut cameli gibbositatibus et curvitatibus criminum deformati. Hi adversantur exercitui Gideon...*“ *Historia et monumenta*, fol. 32r. Hieronymus Stridonensis, *De nominibus Hebraicis*, PL 23, 786 a 829.

¹³¹ „*Propterea et hanc pugnam spiritualem atque invisibilem pugnaturi spiritualia arma et invisibilia tela componite et induite vos...*“; následuje výčet součástí zbroje podle Eph 6. J. SEDLÁK, *Husův pomocník II*, s. 317.

¹³² Nepatrné úryvky z něj otiskl Jaroslav Prokeš, který postilu považoval za dílo nějakého radikálního Jakoubkova odpůrce: Jaroslav PROKEŠ, *M. Prokop z Plzně. Příspěvek k vývoji konservativní strany husitské*, Praha 1927, s. 38, s. 198, pozn. 126 a s. 200-201, pozn. 133-134. Jakoubkovi přiřkl dílo F. M. BARTOŠ, *M. Jakoubek ze Stříbra (1939)*, s. 19.

s Chelčického traktátem *O boji duchovním*.¹³³ Byl to snad souvislý postilový výklad Pavlových epištol přednášený v Betlémské kapli, který Jakoubka roku 1418 dovedl až k šesté kapitole Listu Efezanům. Poté, co Rudolf Holinka objevil a rozebral broumovský rukopis C 4 s betlémským výkladem 1. a 2. listu Korintským a Listu Galatským, který atribuoval Jakoubkovi,¹³⁴ spojil Bartoš tyto dva soubory homilií jako části Jakoubkova výkladu Pavlových epištol.¹³⁵ Podle Holinky byla „broumovská“ kázání přednesena v letech 1415-1416, Bartoš se klonil k datování 1416-1417, a to i vzhledem k návaznému výkladu Listu Efezským ve Vídeňském rukopise, který je datován kolofonem „Anno 1418“.¹³⁶

Poznatky o vzniku a funkci rukopisných epištolních postil a jejich vazbě na konkrétní kazatelské provedení bude třeba nově zvážit. Týká se to nejen autorské atribuce, ale i spojení výkladu Korintským a Galatským s výkladem Efezským.¹³⁷ Pokud jde o přiřazení postil Jakoubkovi ze Stříbra, to bylo učiněno čistě na základě myšlenkové tendence, kterou v případě kazatelských výkladů nelze považovat za zcela spolehlivou. Moderní studium ovšem hypotetické autorské atribuce učiněné do poloviny 20. století sotva zpřesní: spíše lze očekávat jejich reaktivizaci.¹³⁸ Můžeme tak buď pracovat s texty bez tváře, identifikovanými signaturou, nebo se smířit s faktem, že středověcí spisovatelé figurující v historických pracích jsou více či méně pravděpodobné konstrukce, zástupné symboly pro složitější a namnoze nedosažitelnou skutečnost, v níž se na „literárním“ provozu podílejí autorské okruhy, školy, žáci, redaktoři či písaři. Je tomu tak i v případě Jakoubkových epištolních postil. V této práci nejde ovšem o spisovatelskou originalitu a nezaměnitelnost, nýbrž spíše o charakteristiku metody a literárního horizontu v různých autorských prostředích.

Jak vzhledem k rozsahu, tak vzhledem k pastoračnímu zaměření postily *De cetero fratres* může čtenář očekávat množství metafor a přirovnání, a nebude zklamán. Vlastní

¹³³ Podrobné srovnání zůstává úkolem do budoucna, zde se budeme soustředit pouze na metafory duchovního boje. Dosavadní stav bádání zachycuje P. SPUNAR, *Repertorium I*, s. 240, č. 650.

¹³⁴ Rudolf HOLINKA, *Nová betlémská postila M. Jakoubka ze Stříbra*, Věstník České akademie 60, 1951, s. 1-27.

¹³⁵ F. M. BARTOŠ, *Dvě studie o husitských postilách*, s. 12-13.

¹³⁶ R. HOLINKA, *Nová betlémská postila*, s. 2-3; F. M. BARTOŠ, *Betlémská kázání Jakoubka ze Stříbra z let 1415-6*, Křesťanská revue 20, 1953, Theologická příloha, s. 53-65 a 114-122, zde s. 54.

¹³⁷ Nevýhnutelné bude srovnání rukopisu ÖNB 4937 s bývalým rukopisem Broumov C 4, který byl považován za ztracený, který je však nyní coby rukopis knihovny Břevnovského kláštera sign. 187 deponován v Národní knihovně v Praze (za informace o tomto rukopise vděčím kolegovi Jindřichu Markovi). Klíčové budou vedle celkového charakteru a stylu kázání také české glosy, které – jak se zdá z excerpt uveřejněných Holinkou – jsou v obou rukopisech podobného rázu.

¹³⁸ Vídeňský rukopis, na rozdíl od Břevnovského, navíc neobsahuje explicitní záchytné body ani pro umístění homilií do Betlémské kaple.

výklad duchovní zbroje vychází z Pavlova přirovnání ctností k nástrojům tělesné války: „ideo hic iam ponit sextuplicia arma comparando ea ad arma belli corporalis“.¹³⁹ Zvláště bohaté jsou imaginativní obrazy v případě pancíře spravedlnosti. Spravedlnost je podle Jakoubka dvojí, falešná Antikristova a pravá boží, a tak obě nepřátelské strany mají svůj ochranný krunýř.¹⁴⁰ Jako se brnění skládá z mnoha kroužků, tak i antikristovská spravedlnost je prý tvořena množstvím papežských dekretů. Kritika legislativní praxe papežské kurie je další ukázkou možné aktualizace kázání neseného tradičním výkladovým schématem. Logika výkladu stavěného na slovních konkordancích Jakoubka přivedla přes pojem *lorica* k Apokalypse 9,9 („et habebant loricas sicut loricas ferreas“) a k aplikaci celé kapitoly Zjevení až k verši „et habebant super se regem angelum abyssi“ (Apc 9,11), který mu v tehdy již běžném apokalypticko-kritickém scénáři evokoval papeže, hlavu zlých.¹⁴¹

Pancíř (*lorica*) dále funguje jako znak ve dvojím smyslu: jednak je pojem sám signálem pro zapojování dalších citátů z Bible či Gloss, jednak se na základě vykonstruované podobnosti mezi vlastnostmi pancíře a spravedlnosti rozvíjí epištolní metafora. Spravedlnost boží se podle Jakoubka nazývá brněním, neboť je spletena z mnoha ctností a božích přikázání, tak jako drátěná košile z mnoha „koleček“.¹⁴² Paralela ctností a zbroje pokračuje poukazem na další společnou vlastnost: nezbytné je zachovávat úplně všechna Kristova přikázání a pravidla, neboť stejně jako pancíř proražený na jediném místě je k nepotřebě, tak i ten, „kdo by v jednom přikázání klopýtl, provinil se proti všem“.¹⁴³

Interpretace duchovního významu materiálních rekvizit užitých v biblickém textu vycházela ze tří různých zdrojů. Předně jej mohla přinášet už sama Bible, jak upozorňuje Jakoubek v případě Apoštolova „meče ducha“: „*Solus exponit, quod per gladium spiritus scilicet sancti verbum domini significatur*“.¹⁴⁴ Druhou možností, již

¹³⁹ ÖNB 4937, fol. 18r.

¹⁴⁰ Tamtéž, fol. 18v.

¹⁴¹ Tamtéž, fol. 18v-19r.

¹⁴² „*Notandum est de iusticia Dei, de qua David: Sacerdotes tui induantur iusticia, quod soli sacerdotes dicunt, dum casulam sive albam induunt. Que iusticia dicitur lorica, quia ex multis virtutibus et preceptis Domini est complexa, sicut et lorica ex multis koloček. Dicitur autem iusticia tribuere unicuique quod suum est, Deo honorem, respectum maximum et dileccionem super omnia, proximo dare dileccionem eandem sicut seipso diligendo. Iusticia est non solum adultis, sed et parvulis baptismum cum sacramento eukaristie tribuere.*“ Tamtéž, fol. 19r. Zmínka o přijímání dětí je dalším příkladem možné aktualizace.

¹⁴³ „*Illam enim iusticiam stat, dum omnes implentur Christi regulas et precepta, quia sicut lorica in uno loco rupta est destructa, sic, qui offendit in uno, dicit Jacobus in Canonica [Jac 2,10], factus est omnium reus.*“ Tamtéž, fol. 19r.

¹⁴⁴ Tamtéž, fol. 22v.

jsme mohli sledovat, bylo sáhnout po znění standardních příruček exegetické tradice. Konečně se mohl kazatel sám pustit do interpretace spirituálních významů biblické litery, zejména když hodlal podat své stanovisko k některé ožehavé otázce současnosti. Po rozlišení dvou spravedlností a dvou druhů obutí sáhl Jakoubek k podobné antitezi i v případě meče: „*Est multiplex gladius, quidam secularium, quem portant in vindictam malorum, de quo dicit Romanorum 13[1]: 'Omnis potestas a Domino Deo est', et quia illa potestas est a deo, ideo est ordinata. Huic potestati Christus fuit a iuventute subditus cum suis discipulis, in cuius signum fecit Petro et pro se theloneum dari [Mt 17,26]. Et hec potestas ab omnibus sive sacerdotibus est timenda et honoranda, quamvis deordinationes circa illa currentes, ut voluntas mala, tyrannis, peccata non sunt reverende.*“¹⁴⁵ Uznání světské moci, ve viklefském smyslu nadřazené moci duchovní, ovšem neznamená neomezené uznání fyzických válek. Vedle tělesného je tu totiž ještě druhý „meč“ – slovo boží. Metafora se opět zakládá na materiální podobnosti: jazyk má tvar meče, neboť jím lze těžce zranit ďábla.¹⁴⁶ Když Jakoubek zvažoval možnosti užití násilí, nadřadil všem eventualitám boj mečem slova, a to způsobem, který upomíná na jeho výroky v diskusi o válce v letech 1419-1420.¹⁴⁷

K výkladu duchovní zbroje se Jakoubek dostal nejen v souvislém výkladu Listu Efezanům, ale také v případě, že v daném roce kázal na nedělní epištoly. Kázání na toto téma nalezneme jak v latinské epištolní postile kladené do let 1419-1420, tak v české sbírce nedělních kázání na epištoly asi z roku 1422.¹⁴⁸ Česká postila potvrzuje to, co jsme již řekli o literární metodě kazatelských textů. Jde vlastně o síť asociativně řazených biblických citátů, pospojovaných nedlouhými uvozovacími pasážemi. Ve zvlášť vyhraněné podobě se zde navíc objevuje další příznačná charakteristika tohoto žánru, číslované distinkce. David d'Avray ve svém rozboru modelových kázání 13. století ukázal, že symetrické dělení látky do číslovaných odstavců lze považovat za způsob myšlení typický pro kazatelský výklad.¹⁴⁹ „Dlouhá vlna“ dějin mentality sahá až

¹⁴⁵ Tamtéž, fol. 22v.

¹⁴⁶ „*Hinc est, quod lingua habet proporcionem gladii, quia plerumque illi, qui sunt membra dyaboli, multos ita vulnerant usque ad lesionem anime sicut cum uno gravi gladio.* K tomu místu si Jakoubek neodpustil aktualizaci: „*Et contra quemlibet errorem iste gladius est evaginandus, ut quidam, quia dicunt, quod parvuli non sint baptisandi...*“ Tamtéž, fol. 23v.

¹⁴⁷ „*Hoc gladio apostoli pungebantur contra totum mundum, contra statuta et leges imperiales loquentes, hoc gladio Paulus Athenis contra summos philosophos duellabat, omnes edificaciones antichristianas et Babilonicas isto gladio destruebant.*“ Tamtéž, fol. 23r.

¹⁴⁸ P. SPUNAR, *Repertorium I*, s. 240, č. 651, a s. 247, č. 678.

¹⁴⁹ Srov. D. L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, s. 251-255.

do Čech 15. století, neboť distinkce patří mezi nejoblíbenější metody členění textu i u husitských autorů.

Probírka šesti křesťanských zbraní v Jakoubkově české postile je systematická, vyznačuje se tendencí pracovat s fyzickými vlastnostmi přirovnávaných předmětů (což je typické pro vernakulární písemnictví) a uchyluje se nejčastěji ke zcela konvenčním interpretacím. Verš „*oblecte se v odění božím*“ interpretuje Jakoubek klasicky jako výzvu ke ctnosti, neboť ctnosti jsou od Boha, jako jsou paprsky od slunce, a přidává tři důvody, proč se nazývají božím oděním. Prvním důvodem je, že zbroj chrání člověka od úrazu, podobně jako ctnosti ochraňují duši před úrazem ďábelským. Druhá společná vlastnost je pevnost, třetí pak jasnost: „*ctnosti činí člověka jasného a stkvoucího*“, tak jako se blyští vojenská zbroj.¹⁵⁰ Mnohočetné distinkce se objevují i v dalším textu kázání. Jakoubek uvádí šest příčin, proč se máme dle sv. Pavla posilnit a obléct v boží zbroj; dále najdeme výčet sedmera dobrých účinků víry, to když Jakoubek dospěje k biblickému štítu víry. Historická situace probleskuje v kázání jen na několika místech. Když Jakoubek vykládá o „*světa zprávcích*“ (*mundi rectores*), evokuje mu tato pasáž epištoly boj husitů proti církevní hierarchii.¹⁵¹ Ohlas husitských válek nalezneme i v samém závěru kázání, kde je řeč o meči ducha. „*A tím mečem kněží mají bojovati, ale ne tělestným. ... Ale jižť papež, biskupové i kněží meč duchovní jsou zavrhlí a tělestným věrné hubí.*“¹⁵²

V případě latinského kázání¹⁵³ je zajímavější než jednotlivé metaforu duchovní zbroje jejich původ. Jako nepřiznaný pramen celého kázání posloužila postila na Pavlovy epištoly od Mikuláše z Gorranu. Z ní převzal Jakoubek nejen přirovnání jednotlivých ctností k vlastnostem příslušných zbraní, ale zhusta i celou argumentaci

¹⁵⁰ Vydáno in: *Postilla svaté paměti Mistra Jana Husi*, s.l. 1564, fol. 187r. Cituji podle přepisu pořázeného jako podklad pro připravovanou edici Otou Halamou, jemuž děkuji za jeho poskytnutí.

¹⁵¹ „*A v tom, že dí: ‚A proti světa zprávcům‘, mínit biskupy, papeže a preláty, neb ti měli by zpravovati jakožto v duchovních věcech vešken svět. A proti těm bojujít nyní věrní křesťané, nechť jich kletbami ani hruozami ani falešnými odpustky býti odtištěni od zákona svého pána Jezu Krista.*“ Tamtéž, fol. 188r.

¹⁵² Tamtéž, fol. 191r. I aktualizující výroky jsou zabudovány do řetězce důkazů a plynou z logiky textu. K evangelickému obutí Jakoubek podotýká: „*A toť jest obuv, jížto má obut býti každý, kdož chce hodně přijímati tělo a krev Krista Pána.*“ Přijímání pod obojí je husitským akcentem, nicméně k eucharistické tematice v tomto kázání Jakoubka přivedla klasická metoda slovních asociací, zde na Ex 12,11, kde Hospodin nařizuje jíst beránka s opánky na nohou.

¹⁵³ Cituji podle rukopisu č. 18 Městského muzea v Novém Bydžově, fol. 283v-286v, s přihlédnutím k rukopisu NK III F 8, fol. 123v-127r, který vynechává některé pasáže, přestože má v citátech a přejímkách přesnější čtení. Srovnání s dalšími rukopisy a celkové zhodnocení postily ponechávám dalšímu studiu. Srov. zatím poznámky k textovým vazbám rukopisů, které přinesl Jindřich MAREK, *Husitské postily přepisované mistru Václavovi z Dráchova*, Miscellanea ORST 18, 2003-2004, s. 4-144, zde s. 97.

včetně dokladů z Písma a církevních spisovatelů. Jak nasvědčují dochované exempláře českého původu, byla Gorranova postila v Čechách koncem 14. a počátkem 15. století k dispozici ve dvou verzích. Běžnější patrně byl souvislý výklad podle lemmat v pořadí biblické knihy,¹⁵⁴ dochoval se však také opis řazený podle nedělních epištolních perikop.¹⁵⁵ Přebírání textových pasáží může ilustrovat následující místo kázání *Fratres confortamini* z Jakoubkovy epištolní postily: „*Induite vos armaturam dei, id est que a solo deo est, armaturam scilicet virtutum. Indumentum exigit honestas, quia turpe est esse nudum in spectaculo; armaturam exigit necessitas, quia periculosum est esse inermem in prelio, et ideo bene dicit: ‚Induite vos armaturam dei‘, quia sumus in spectaculo et in prelio in hoc mundo.*“¹⁵⁶ Úryvek je přejímkou z Gorranovy postily, nicméně je porušen redukcí originální trojitě distinkce na dvojitou.¹⁵⁷ Nabízí se otázka, zdali tu Jakoubek necitoval Gorrana nikoliv přímo, nýbrž z některého svého staršího díla.¹⁵⁸ V univerzitním kázání *Abiciamus opera tenebrarum* se skutečně najde obdobná pasáž: „*induamur arma lucis propter tria, quia sumus in spectaculo, in prelio et in periculo. Ponderosum namque est esse nudum in spectaculo ... periculosum est esse inermem in prelio ... ruinosum est esse cecum in periculo*“.¹⁵⁹ Bližší porovnání Jakoubkových kázání s Gorranovými díly ovšem ukazuje, že stěhování motivů bylo složitější. Předně Mikulášova postila na Pavlovy epištoly obsahuje podobnou formulaci i v textu na epištolu Římanům 13,12,¹⁶⁰ a bylo by jen logické předpokládat, že Jakoubek nalistoval vždy odpovídající místo Bible, na které právě kázal. Věc je však ještě

¹⁵⁴ V takové podobě vyšla postila tiskem: *Postilla elucidativa et magistralis super Epistolas Pauli Reverendi patris fratris Nicolai de Gorran*, Hagenoae 1502 (NK 27 F 62). Druhou část této postily zachoval rukopis NK IV B 22, napsaný 24. ledna 1416 rukou Jana Vlka (srov. kolofon na fol. 294v).

¹⁵⁵ NK IV B 1, fol. 1r-135v. Opis je datován rokem 1388 a v explicitu označen jako „*dicta Gorre super epistolas de sanctis Pauli*“. Přinejmenším v kázání na Eph 6,10sq., zde jako kázání č. 47 (na 21. neděli po Trojici) obsahuje tento rukopis přibližně stejný materiál jako *Postilla elucidativa*, jen ve stručnější podobě. Přímým Jakoubkovým pramenem však nebyl, neboť postrádá některé pasáže, které Jakoubek z Gorranovy předlohy převzal.

¹⁵⁶ Nový Bydžov, fol. 284r, srov. NK III F 8, fol. 124r.

¹⁵⁷ *Postilla elucidativa* ad Eph 6,11 (nestránkováno): „*Induite vos armaturam dei, id est que a solo deo est, armaturam scilicet virtutum. ... Ergo indumentum exigit honestas, quia turpe est esse nudum in spectaculo. Armaturam exigit necessitas, quia periculum est esse inermem in prelio. Sed armaturam dei exigit utilitas, quia damnable est esse sine deo in hoc mundo. Ideo bene dicit: ‚Induite vos armaturam dei‘, quia sumus in spectaculo, in prelio, in hoc mundo.*“ Srov. NK IV B 22, fol. 66v.

¹⁵⁸ Vzhledem ke zvyklosti čerpat z vlastních textů, jak jsme ji popsali v předchozí kapitole, by to nebylo překvapením. Stejný přístup je doloženo u Husa v případě přejímek od Viléma v Auvergne, viz Anežka VIDMANOVÁ, *Hus a Vilém z Auvergne*, Studie o rukopisech 18, 1979, s. 29-47.

¹⁵⁹ NK IV G 6, fol. 46v-47r.

¹⁶⁰ „*Apostolus enim videns nos hic esse in spectaculo, in prelio, in exemplo, monet nos ad tria. Quia turpe est esse nudum in spectaculo, monet, ut induamur. Quia fatuum est esse inermem in prelio, monet, ut induamur arma. Quia parum est non lucere exemplo, monet ut induamur arma lucis.*“ *Postilla elucidativa* ad Rm 13,12.

komplikovanější: Mikuláš z Gorranu nejen že použil dvě velmi podobné distinkce ve své postile na Pavlovy epištoly, nýbrž sáhl k téže formulaci znovu ve své sbírce modelových kázání známé jako *Fundamentum aureum*, a právě z ní ji Jakoubek převzal do svého kázání *Abiciamus*.¹⁶¹ Několikanásobné recyklování jednou napsaného tedy tentokrát nepadá na vrub Jakoubka, ale jeho předchůdce. Každopádně se zdá, že se středověcí autoři málokdy pouštěli do náročnější kompoziční práce, když si ji bylo možno ušetřit: Jakoubek hledal zdroj pro své kázání v příručkách podle perikopy, neohlížeje se na to, jak sám jeho vzor pracoval s celými bloky kazatelského textu.

Popsaný příklad nás přivádí k závažné problematice pramenů, z nichž autoři raného husitství čerpali své metafory duchovního boje. Viděli jsme, že jejich literární horizont mohl být mnohem užší, než se na první pohled zdá ze spektra citovaných autorit, že ale na druhé straně zahrnuje zdroje dosud málo známé, sekundární literaturu, z níž se celé hotové stavební prvky včetně řetězců autorit přejímaly. Každé místo Bible ostatně mělo dlouhou exegetickou tradici, kterou ani nebylo možné bez příruček a encyklopedií zvládnout. Hledání přímých literárních zdrojů jednotlivých metafor duchovního boje při daném stavu poznání homiletických a exegetických památek rané české reformace nemůže být než prvním krokem na nepříliš pevnou půdu. Přesto lze alespoň naznačit textové zdroje a za pomoci komparace rozlišit možné přístupy ke zpracování látky.

Jeden z nich jsme již sledovali na příkladu Roberta Holcota.¹⁶² Využití antických pramenů dalo jeho kázáním na téma duchovního boje jasný směr, ba lze říci, že ho klasické dědictví zcela pohltilo. Starověkému vojenství, které má sloužit jako metaforická paralela k duchovnímu boji, věnuje Holcot více místa než samotné perikopě a spirituálnímu výkladu. V kázáních na téma *pugna spiritualis* cituje s největší oblibou Vegetiův spis *De re militari*, avšak objeví se další klasikové antické válečné literatury. Vojenské poučky pak dešifruje jako jinotaj duchovního boje.¹⁶³ A právě to

¹⁶¹ Jde o druhou subdivizi kázání: „*Sequitur secundum principale, scilicet exhortatio ad operationem boni, cum dicitur: 'Induamur arma lucis', et quia sumus in spectaculo, in prelio, in periculo. Pudorosum autem est nudum esse in spectaculo, ideo dicit 'induamur'. ... Periculosum est inermem esse in prelio, ideo subdit: 'arma'. ... Ruinosum est cecum esse in periculo, ideo addit 'lucis'.*“ *Fundamentum aureum*, fol. 2v.

¹⁶² O Robertovi srov. Beryl SMALLEY, *Robert Holcot O. P.*, Archivum Fratrum Praedicatorum 26, 1956, s. 5-97; TÁŽ, *English Friars and the Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960, s. 133-202.

¹⁶³ K marginální rubrice „*Spiritualis pugna agitur per secularem morem*“ v prvním postním kázání se např. dočteme: „*Ideo magis indigemus arte pugnandi. Sed necessitatem istius artis ista probant, scilicet mundana exempla, sanctorum dicta et nostri inimici malicia.*“ V dalším textu připomíná Holcot Hannibala a cituje z Vegetiova *De re militari*, aby pak skončil krátkou potrojnou paralelou světské a duchovní války s náznakem morální interpretace: „*Circa quod sciendum, quod est triplex pugna*

zaujalo husitského faráře Mikuláše Mníška, jenž si Holcotovo Quadragesimale opsal.¹⁶⁴ Můžeme tak soudit nejen z rubrik a marginálií, ale i z rejstříku, který je zapsán na počátku kodexu a je patrně Mníškovým vlastním výtvozem.¹⁶⁵ Holcotovy paběrky z římských stratégů tam zanesl pod hesly *Bellum spirituale qualiter fiat*, *Bellatores spirituales quales sunt*, *Bellator bonus quis est*, *Pugna spiritualis agitur per secularem* či *Pugne spirituali qui non valent*.¹⁶⁶ Zdá se, že v husitském prostředí měl větší naději na úspěch spirituální výklad než jakkoli zprostředkovaná a středověkému vkusu přizpůsobená antika. Jinými slovy, Holcotův literární horizont, třebaže silně ovlivnil jeho vlastní dílo, byl do husitských Čech nepřenositelný a nekryl se s čtenářským zájmem domácích vzdělců.

Podobně je tomu s dalším *comparandem*, v Čechách oblíbenými kázáními Peregrina z Opolí. Text pro 21. neděli ve sbírce *de tempore* je postaven na evangeliu „*Erat quidam regulus*“, Peregrin se tu však, s odvoláním na denní epištolu, zabývá také duchovními zbraněmi.¹⁶⁷ Kázání typu thematického sermonu, mezi jehož průkopníky u nás Peregrin zřejmě patřil,¹⁶⁸ je rozděleno na tři hlavní divize a další subdivize. V souladu s pravidly žánru se Peregrin drží symetrie výkladu: uvádí vždy příklad ze starozákonních válek a potom příslušnou glosu, která převádí příběh do duchovní roviny. Souvislost příkladů (*figura*) s duchovní skutečností, k níž odkazují, je přitom poměrně volná, jako tomu bývá u exemplů. Ta skutečně hrají v Peregrinových kázáních velkou roli. „*Patet exemplum*“, „*huius habemus exemplum*“ a podobné fráze uvádějí

temporalis, videlicet civilis, campestris, navalis; sic triplex spiritualis, videlicet cum carne, que est civilis, cum dyabolo, que est campestris, cum mundo, que est navalis. Primum bellum vincitur per abstinenciam, 2^m per rectam conscienciam, 3^m per conculcatam avariciam.“ NK VI F 17, fol. 33v-35v.

¹⁶⁴ Příkladem může být pasáž rukopisu NK VI F 17, fol. 216r-216v, kde Holcot s odkazem na Caesara (místo pochází z Frontina, *Strategemata* IV,7,1; srov. Vegetius, *Epitoma rei militaris* III,26,32) vykládá o čase příhodném pro válku: „*4^o quod exercitus non debet famescere vel sitire, quia redderetur debilis valde. Unde dicebat Cesar: Si fieri poterat, melius fame quam ferro hostis vincendus erat. Sic etiam patet, quod tempus ad pugnandum spiritualiter debet esse quietum, non ventuosum, nam miles non debet pugnare cum vento, id est cum animo odioso, sed quieto et benivolo. Non tempore obscuro, id est turbato, sed claro et caritativo. Non tempore, quo cecantur infidelitate, nec tempore fame et sitis ignorancie.*“ Mníšek označil toto místo marginálií „*Pugna spiritualis qualiter fiat*“.

¹⁶⁵ Na konci rejstříku (fol. 12r) čteme: „*Registrum istud finivi a. d. 1419 die decima mensis Octobris alias feria tertia sanctorum Hereonis et sociorum eius hora quasi XVIII^a in Swin.*“ Srov. J. TRUHLÁŘ, *Catalogus I*, č. 1156, s. 466.

¹⁶⁶ NK VI F 17, fol. 3r a 6v.

¹⁶⁷ *Peregrini de Opole Sermones de tempore et de sanctis*. Ed. Richardus TATARZYŃSKI, Warszawa 1997, s. 280.

¹⁶⁸ Do kontextu vývoje kazatelství v českých zemích vřazuje Peregrina Zdeněk UHLÍŘ, *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky*, <http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm>, text k pozn. 99-105.

krátké příběhy, jimiž kazatel podporuje své výklady.¹⁶⁹ Nejinak je tomu i v kázání o svatém Jiří, které Peregrin postavil na perikopu „*Induite vos armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli*“.¹⁷⁰ Kázání je založeno na výkladu čtyř částí Jiřího zbroje – štítu, přilby, pancíře a meče, které symbolizují víru, naději, lásku a dobré skutky. Každá z těchto ctností je doložena poukazem na některou vlastnost, kterou světec ve svém životě osvědčil. Další část kázání, věnovaná boji s ďáblem, je proložena obsáhlými pasážemi vyprávějícími příběh svatojiříské legendy; do souvislosti s kazatelským výkladem je uvádějí slova „*Unde legitur de eo...*“. To znovu poukazuje na oblibu narativních látek u Peregrina z Opolí. Každá moralizující distinkce dává možnost propojení s exemplum, legendou nebo poučným příběhem z Bible, a výklad perikopy, v našem případě duchovní zbroje, se realizuje ve světě mravoučných vyprávění, která zpětně dokládají oprávněnost spirituálního výkladu metafor. Právě v tom Peregrinova literární metoda kontrastuje se zvyklostmi husitských mistrů, kteří bohatou zásobnicí exemplum pomíjeli (aspoň můžeme-li soudit z psaných textů) a koncentrovali se na slovo boží a na jeho výklad na úkor poučných příběhů.¹⁷¹

Důsledná exegeze biblického textu fráze po frázi je dalším z možných přístupů k práci s Písmem svatým. Literární horizont se zde liší od předchozích dvou příkladů tím, že je kompletně orientován na výklad Bible. Časově i místně blízkým příkladem může být komentář k Listu Efezským od Mikuláše z Dinkelsbühlu, protihusitsky zaměřeného profesora vídeňské univerzity.¹⁷² Texty o textech v něm hrají hlavní roli: tam, kde měl k dispozici výstižný autoritativní komentář, neusiloval Mikuláš o zbytečnou původnost. Pasáž na 6. kapitolu je téměř celá poskládaná z Postilly Mikuláše z Lyry, Lombardových Sentencí a z Haymona z Auxerre.¹⁷³ To jsou také zdroje metafor, které Mikuláš využívá. Mezi jeho přirovnáními ctností ke zbraním nalezneme mnohé již známé obrazy. Kde zacházejí do větších podrobností či kde probleskne

¹⁶⁹ K exemplům u Peregrina Thomas WÜNSCH, *Zur Gestaltung von Predigtexempla aus den »Sermones de tempore« des Peregrinus von Oppeln*, in: *Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus*. Hg. von Gerhard Kosellek, Frankfurt na Main 1997, s. 139-167.

¹⁷⁰ *Peregrini de Opole Sermones*, s. 405-412.

¹⁷¹ Nadřazování zábavných historek božímu slovu odsuzoval i Johlín z Vodňan, sám je však hojně používal, srov. Zuzana SILAGIOVÁ, *Fabula potest dici... Poznámky k narativním prvkům v Quadagesimale admontském*, in: *Querite primum regnum Dei*. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžičková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 291-300, zde s. 292.

¹⁷² O Mikulášovi Alois MADRE, *Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, Münster 1965, edici Listu Efezským obsahuje nepublikovaná disertace Richard PICKER, *Der Epheserbriefkommentar des Nikolaus von Dinkelsbühl (1360-1433)*, Wien 1963.

¹⁷³ Srov. R. PICKER, *Der Epheserbriefkommentar*, s. 156-167.

odvážnější paralela, jde většinou o Haymonův text. Tak je tomu v případě spravedlnosti, kterou přirovnává k pancíři sestávajícímu z mnoha kroužků, avšak nejen to: „*sicud lorica pectus munit, ventrem scingit[!], femora protegit, ita iusticia superfluas cogitaciones, que in pectore versantur, repellit, ingluviem ventris stringit, luxuriam quoque comprimit*“.¹⁷⁴ Podobně si Mikuláš poradil i s dalšími částmi božského odění: obuv chránící před hady a trny, tedy před d'áblem a popichováním vášní, pochází opět z Haymona, o meči odsekávajícím člověka od marností světa zase mluvil již Lyranus.¹⁷⁵

Je více než zřejmé, že z podobné studnice plnili vědra svých výkladů i husitští mistři. Následující přehled metafor, které v pramenech zaujmou detailním rozбором morálního smyslu a jeho vztahu k doslovnému znění Bible, si neklade nárok na úplnost, chce spíše znovu upozornit na rozsah materiálu, který byl husitským autorům k dispozici. Určující význam exegetické tradice ukáže již první součást boží zbroje. Bible k výzvě *state succincti lumbos* dodává *in veritate*, ale výklady tradičně spojují pás s cudností. Tento směr alegoreze petrifikovala *Glossa ordinaria*; také Alanus ab Insulis v *Distinctiones* má výklad „*cingulum, proprie castitas*“.¹⁷⁶ Jakoubek v epištolních postilách na tomto místě cituje Řehoře, nejspíše přejímkou z Lyranovy *Postilly*. *Cingulum continencie*, které má Jakoubek na rozdíl od „*cingulum castitatis*“ Glossy v latinské postile, pak může mít svůj původ právě u Mikuláše z Lyry.¹⁷⁷ Stopujeme-li dále možný původ metafor a slovního úzu, zjistíme, že Hus užívá místo *cingulum* výrazu *zona castitatis*, nebo i *zona sanctimonie*. Původ tohoto řeckého slova je zřejmě nutno hledat v Matoušově evangeliu 3,4: „*Ipse autem Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos*.“ Na základě slovní asociace při honbě za místy konkordujícími s výrazem *lumbos* nemohlo toto místo uniknout pozornosti.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 148-149, srov. Haymo Halberstadtensis (recte Altissiodorensis), *Expositio in divi Pauli epistolas*, dále PL 117, s. 733.

¹⁷⁵ R. PICKER, *Der Epheserbriefkommentar*, s. 149-151.

¹⁷⁶ PL 210, 740. *Biblia Sacra cum Glossis Interlineari et Ordinaria*, Nicolai Lyrani *Postilla et Moralitybus, Burgensis Additionibus et Thoringi Replicis*, Lugduni 1545 (NK 65 B 24), t. VI, fol. 97r.

¹⁷⁷ *Postilla*, fol. 188r-188v; Nový Bydžov, fol. 285v. Srov. *Biblia Sacra cum Glossis* VI, fol. 97r: „*State ergo succincti lumbos [in] veritate cingulo castitatis, vnde Gregorius Homelia xxxij.: Lumbos enim praecingimus, cum carnis luxuriam per continentiam coercemus*.“ Citován je Gregorius, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, 1123 (srov. též *Moralia*, PL 76, 191 a 453).

¹⁷⁸ Výraz *zona circa lumbos* ve spojení s výkladem duchovní zbroje bylo možno nalézt již u Hrabana Maura: „*Joannes zonam pelliceam habebat circa lumbos suos, et non erat de illis immundis*...“. Rabanus Maurus, *Ennarationes in epistolas b. Pauli*, PL 112, 473.

Také hříčkám s přílbou spasení a jejím umístěním na hlavě poskytly základ standardní komentáře.¹⁷⁹ Podobně je tomu s kroužky ctností, z nichž se skládá drátěná košile, *lorica iustitiae*.¹⁸⁰ Příměru užívá *Glossa ordinaria*, Haymo, a najdeme jej už v pseudo-jeronýmovském komentáři.¹⁸¹ Formulace z Jakoubkovy epistolní postily „*iusticiam sumite pro lorica, que sicut lorica undique protegit, quia ordinat honorem ad superiorem, ad inferiorem et ad equalem*“, vychází patrně z Lyrovy Postilly.¹⁸² Jakoubkův obraz *lorica in uno loco rupta* ovšem nenacházím, ani Husem v této souvislosti uváděný *circulus infinitus*.¹⁸³ Takovéto metafory mohou být výsledkem vlastní invence autorů, spíše tu však hraje roli nedostatečné zpřístupnění jejich předloh pro dnešní bádání. Potvrzuje to také výklad štítu víry. Jakoubek o něm v epistolním kázání prohlásil, že zdobí, chrání a předchází svého nositele. Nitky k tomuto vyjádření, jehož doslovnou předlohou je Postila na epistoly Mikuláše z Gorranu, se sbíhají od Augustina, citovaného v Glosse, i od Haymona.¹⁸⁴ Nejčastějším obrazem u husitských autorů je ovšem spojení štítu se svatou Trojicí.¹⁸⁵ Glossy k tomu daly podnět výkladem víry jako „*fides rerum invisibilium*“.¹⁸⁶ Trojiční interpretace je dílem další, dnes

¹⁷⁹ *Magistri Iohannis Hus Polemica*, s. 481; ÖNB 4937, fol. 21v; Nový Bydžov, fol. 286r (NK III F 8, fol. 126v); PETR CHELČICKÝ, *Drobné spisy*. Ed. Eduard PETRŮ, Praha 1966, s. 86. Srov. *Biblia Sacra cum Glossis VI*, 97v. Haymo, *Expositio in divi Pauli epistolas*, PL 117, 734.

¹⁸⁰ *Postilla*, fol. 189r; citát z *De cetero fratres* uveden výše v pozn. 142. Obrazu užil také PETR CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, s. 77.

¹⁸¹ *Glossa ordinaria*, PL 114, 600: „*Recte lorica iustitiae comparatur, quia, sicut lorica multis circulis contextitur, ita iustitia multis virtutibus constat. Aliter: Iustitia loricae potest comparari quia, sicut lorica pectus munit, ventrem stringit, femora protegit, ita iustitia superfluas cogitationes quae in pectore versari solent, repellit: ingluviem ventris stringit, luxuriam quoque opprimit*.“ Haymo, *Expositio in divi Pauli epistolas*, PL 117, 733; *Commentarii in epistolas Pauli*, PL 30, 840 (srov. Eligius DEKKERS, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1995, n. 952). Odlišnou formulaci má Hrabanus, který navíc uvádí i háčky, jež drží brnění pohromadě. Rabanus Maurus, *Ennarationes in epistolas b. Pauli*, PL 112, 473.

¹⁸² Nový Bydžov, fol. 285v. Srov. *Biblia Sacra cum Glossis VI*, fol. 97r: „*Sicut enim lorica operit corpus undique, sic iusticia reddit debitum unicuique*.“ Řetěz ohlasů lze sledovat zpět přes Hugona ze St.-Cher (HUGO DE SANCTO CHARO, *Postilla super Epistolam Pauli ad Ephesios*, in: Týž, *Opus admirabile VII*, Venetiis 1703, fol. 179rb) a Hervaea z Délu (*Commentaria in epistolas Pauli*, PL 181, 1276).

¹⁸³ „*Sicut enim lorica ferrea undique concatenatur circulis, sic iusticia in suo genere concatenatur secundum lineam longitudinalem et latitudinalem, secundum rationem circuli infiniti, scilicet Dei*.“ *Magistri Iohannis Hus Polemica*, s. 481; k Jakoubkovi srov. výše pozn. 143.

¹⁸⁴ *Glossa ordinaria*: „*Augustinus: Fides est scutum, sub quo tuta est iustitia, sicut sub munimine omnium virtutum. Quod protenditur ante omnia arma, quod prius impugnat diabolus*.“ *Biblia Sacra cum Glossis VI*, fol. 97v. „*Sicut ergo scutum se tenentem protegit et tela repellit, ita fides hominem munit, et ab eo diaboli jacula et infestationes repellit, ita tamen si fuerit bonis operibus adornata*.“ Haymo, *Expositio in divi Pauli epistolas*, PL 117, 734.

¹⁸⁵ JAN HUS, *Výklady*, s. 229-230; *Magistri Iohannis Hus Polemica*, s. 481; ÖNB 4937, fol. 20v; *Postilla*, fol. 190r. Srov. též trinitární schéma Jeronýma Pražského ve tvaru štítu: František ŠMAHEL, *Das Scutum fidei christianae magistri Hieronymi Pragensis in der Entwicklung der mittelalterlichen trinitarischen Diagramme*, in: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*. Hg. von Alexander Patschovsky, Ostfildern 2003, s. 185-210.

¹⁸⁶ *Glossa interlinearis*: „*sumentes scutum fidei] fidem rerum, quas non videmus*.“ Lyra: „*Sumentes scutum fidei, quae est substantia sperandarum rerum*“, *Biblia Sacra cum Glossis VI*, fol. 97v.

mnohem obtížněji přístupné tradice, přesto ji ale nelze považovat za výboj pražské univerzitní exegeze. Paralelu se podařilo objevit v díle Hugona ze St.-Cher: „*Fides dicitur scutum, quia scutum unum est, et est triangulum: ita fides est de unitate substantiae et Trinitate personarum, et triplex secundum tres vires...*“¹⁸⁷

Celkově lze říci, že glosy a postily daly výkladu duchovní zbroje u pražských mistrů základní směr. Husitští autoři tu mohli najít i něco detailních přirovnání, která pak rozvíjeli za pomoci další exegetické tradice. Zřetelně se jeví, že bezprostřední zdroje pražské univerzitní literatury je třeba hledat spíše v pozdějších summách a kompendiích než v Patrologii. Velká část užitkové naučné literatury, s níž pražští mistři pracovali, zůstává skryta v rukopisech a starých tiscích. Nechci ovšem vylučovat ani přínos vlastní imaginace husitských autorů. Jistě sami uvažovali, formování kazatelským výcvikem, nad názorností biblické metafory a nad jejím zpřístupněním publiku. Zdá se ale, že měli přitom před očima spíše jakési schematické devocionální obrázky a nečerpali příliš z bohaté válečné reality kolem sebe. Pro univerzitní mistry byl rozhodující jejich literární trénink. Ten, přestože umožňuje aktuální vyjádření, přece jen celkově vymezuje prostor, v němž se obraznost spisovatelů pohybovala. To vynikne obzvláště v konfrontaci s díly autorů s odlišným intelektuálním zázemím: kazateli radikálního husitského proudu a Petrem Chelčickým.

Autorita, výklad a aplikace Písma byla pro husitské myslitele ústředním tématem. V okamžiku, kdy spor o husitskou interpretaci božího slova vyústil do válečného střetnutí, přesunuly se i výklady o duchovním boji definitivně z oblasti mravouky do sféry akutní politické debaty. Interní husitská diskuse z let 1419 / 1420 o tom, kdy je obcím spravujícím se evangeliem dovoleno bojovat, byla mnohokrát popsána.¹⁸⁸ V našem kontextu je zajímavé, že se i v dobrozdáních pražských univerzitních mistrů k otázce války objevuje duchovní zbroj s odkazem na šestou kapitolu Efezským. Jakoubek na palčivou otázku násilí reagoval typicky strukturovaným výkladem. Nejdříve stavěl do popředí ideál duchovního boje, spojený se sebezdokonalováním, trpělivostí a mučednictvím. Za druhé připouštěl, byť s výhradami, které platily právě radikálům, také boj tělesný, a vypočítával podmínky, které je třeba splnit. Zpravidla v prvním oddíle (*primus modus* nebo *via bellandi*) pak nalézáme odkaz na duchovní

¹⁸⁷ *Opus admirabile VII*, fol. 179rb.

¹⁸⁸ Základní informace podávají H. KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967, s. 310-329 a František ŠMAHEL, *Husitská revoluce III. Kronika válečných let*, Praha 1996, s. 19-35, kde je uvedena další literatura.

zbroj. Tak tomu je v univerzitním dobrozdání ze 17. února 1420 a podobně i v Jakoubkově traktátu *Noverint universi*.¹⁸⁹ V Listu proti chiliastům pak Jakoubek použil citát v explicitně polemickém kontextu. Ohrazuje se zde proti kampani radikálních kazatelů, kteří vyzývají své stoupence k boji: „*communis populus arripit carnalia et secularia arma, concitatus per sacerdotes, ut scribitis, contra inimicos, ubi agitur periculum homicidii et effusionis sanguinis et odia generantur, per que exciditur a caritate, obmittendo arma spiritualia, de quibus Eph. vi.*“¹⁹⁰

Učení venkovských kazatelů v chiliastické kampani známe jen zprostředkovaně. Příkladem konkurenčního užití Apoštolova výroku o duchovních zbraních však může být kázání připsané Janu Želivskému. Kazatel zde postupuje běžnou metodou slovních konkordancí, svůj výklad ale dovádí do poněkud odlišných důsledků. Citát Eph 6,16 o štítu víry v kázání z 23. 4. 1419 připojil k výkladu, že kdo má víru, je narozen z Boha, a jako takový zvítězí (1 J 5,4). Zřejmé ovšem je, že má na mysli i tělesné války: „*Bellando pro sua veritate, bellum licitum habentes, possunt secure bellare.*“ Zmínka o *bellum licitum* mu však není příležitostí k reflexi podmínek válčení, a ani biblické „*vincit mundum*“ nevyužívá autor k výkladu o duchovním boji, jak by zde patrně učinil Jakoubek. Epištolní „štít víry“ tu prostě značí, že správnost ve víře zajistí vítězství. „*Sic pugnabat Moyses habens causam licitam et ideo vicit. ... Ideo populus Dei, si vult habere adiutorium et benedictionem a Domino, servet eius precepta.*“¹⁹¹ Jde zkrátka o přímočaré pojetí kazatele, jemuž bylo blízké bezprostřední angažmá kněží v mocenských, politických i vojenských podnicích.

Několikrát zmíněný potenciál kazatelských výkladů nést aktuální poselství umožnil pluralitu názorů na duchovní a tělesný boj v počátcích husitských válek. Táborské pojetí války, které vzniklo v atmosféře silně prosycené eschatologickými představami, si vysloužilo dlouhodobé a přesto intenzivní polemické výpady ze strany Jakoubka ze Stříbra. Krajní chiliastická varianta svaté války, která měla realizovat zánik materiálního světa na konci času pro něj vymezeného, pak stála jednoznačně mimo interpretační pole, které byl Jakoubek ochoten pro výklad apokalyptických textů připustit. Otázku válčení otevřel také na nesčetných místech svého *Výkladu na Zjevení*. Duchovní zbraně Listu Efezským se tu staly indikátorem respektu k pravidlům

¹⁸⁹ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů. Z myšlenkových i ústavních zápasů let 1415-1420*, Sborník příspěvků k dějinám města Prahy 5, 1932, s. 481-591, zde s. 578; H. KAMINSKY, *A History*, s. 526.

¹⁹⁰ H. KAMINSKY, *A History*, s. 521.

¹⁹¹ JAN ŽELIVSKÝ, *Dochovaná kázání z roku 1419 I*. Ed. Amedeo MOLNÁR, Praha 1953, s. 56.

křesťanského válečnictví, tradovaným od sv. Augustina: bojovat se mělo jen z lásky k protivníkovi, aby byl zničen hřích, jemuž nepřítel propadl. „*Strana boží má mieti lásku, vieru a milost k obrácení nepřátel a aby se věrně modlili, pokánia činili, oděnie duchovnie na sobě měli, o kterýchž apoštol k Efezským mluví. Protož boj se kazatel, aby těch bojuov nezchvaloval v těch lidech, kteříž lásky nemají a kteříž nebývají vedeni od Ducha božieho, ale od ducha drakova.*“ Metafora duchovní zbroje zde opouští pole ctností a neřestí a stává se z ní politikum, rekvizita interní husitské polemiky. Jakoubek vidí přicházet zlé duchy „*k zprávcóm duchovním, to jest k kazateluom, i k světským, aby shromáždili je k boji a k sváru a k roztržení a k odstúpení od pravdy.*“¹⁹² Ačkoliv Jakoubek někdy prezentoval myšlenku duchovní boje pomocí naturalistických válečnických příměrů, vždy měl na mysli boj s hříchem. V okamžiku převládnutí programu čtyř artikulů včetně trestání smrtelných hříchů na tomto světě se však znovu vynořil problém oprávněného násilí v evangelické komunitě. Vysvětlit své stanovisko balancující mezi trestem smrti a bojem s pokušením nebylo pro Jakoubka jednoduché. „*Zlořečený, ktož činí dielo Páně nedbálnivě*“, cituje autor Jeremiáše 48,10. „*Zlořečený, ktož zbraňuje meči svému od krve, totíž hřiecha. K tomuť se jest Praha zavázala, aby tak hřiechové stavováni byli a šelmu s jejími hlavami aby zabíjeli. Světí až na smrt se vydávali, hřiechy stavujíce. ... Protož by potrebie bylo zbroje duchovnie, majíce bojovati proti šelmě. O kteréž Efez. VI^o. ...*“¹⁹³

Jak naprosto odlišného vyznění mohly biblické citace nabýt, ukazuje užití výroku o krvavém meči v jednom z tzv. bludných článků, sestavených z programu vyhlazených chiliastických radikálů. Můžeme zde hledat zprostředkované myšlenky těch kazatelů, jimž patřily Jakoubkovy výčitky v listech proti chiliasmu a ve *Výkladu Zjevení*. Opírajíce se mlčky o Exodus 32,29 (totéž místo, jehož doslovného výkladu se hleděl vyvarovat Jan Hus) a právě o Jeremiáše 48,10, údajně tyto radikálové hlásali: „*Item quod in hoc tempore ulcioris quilibet fidelis est maledictus, qui gladium suum prohibet a sanguine adversariorum legis Christi in propria persona corporaliter fundendo, sed quod debet quilibet fidelis manus suas lavare in sanguine inimicorum Christi.*“¹⁹⁴ V seznamech artikulů chybí biblickým výrokům kontext literární tradice, do jakého je

¹⁹² JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení II*, s. 42.

¹⁹³ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 515.

¹⁹⁴ *Fontes rerum Bohemicarum V.* Ed. Josef EMLER, Jan GEBAUER a Jaroslav GOLL, Praha 1893, s. 454. Doslovnou shodu s Ex 32,29 má staročeská redakce článků: „*Item i svěští i duchovní lidé povinni jsú rukú svých v krvi zlých posvěcovati. Item ten jest zlořečený, ktož svému meči zbraňuje krve prolévati tělesné božích nepřátel.*“ *Archiv český III.* Ed. František PALACKÝ, Praha 1844 (dále AČ III), s. 219.

zahalovali univerzitní mistři. Oba klíčové starozákonné citáty přitom najdeme pohromadě v Jakoubkově postile *De cetero fratres*. Již v roce 1418 Jakoubek výslovně upozorňoval na přenesený, morální význam krutých obrazů, jež se podle něj vztahují výhradně na boj proti hříchům. Byl to meč slova božího, který Mojžíš přikázal vzít svým věrným k pomstě nad uctívající zlatého telete.¹⁹⁵

„*Et accenserunt filii Levi, quibus multos occidentibus ait: ‚Sacrificastis manus vestras‘ [Ex 32,26-29]. Moyses est lex domini, sicut dicitur Luce [16,29]: ‚Habent Moysen‘, id est legem. Lex igitur domini facit sumere gladium verbi domini contra ydolatrias, qui sunt avari, gulosi etc., qui sunt occidendi, non in esse vero, sed peccati etc. Sic occidens sacrificat manus suas, id est opera. Item Jeremie 48[10]: ‚Maledictus, qui facit opus domini negligenter‘, ut sunt negligenter sine recollacione orantes. Timeant, ne sint maledicti! Et eciam, qui faciunt opera misericordie cum murmure. ‚Et maledictus, qui prohibet gladium suum a sanguine‘, id est peccato, verbo scilicet domini, quod est gladius [Eph 6,17], peccatum non occidendo.*“

Jak meč, tak krvavé ruce zde mají přenesené, duchovní významy.¹⁹⁶ Chiliasté však tyto metafory patrně vzali doslova, vyložili je *in esse*, přesně tak, jak to Jakoubek nechtěl. Když ve svém *Výkladu na Zjevení* vyvracel bludné táborské články, k tématu se znovu vrátil. Chiliasté podle něj hlásali, „*aby osobně knězie války vedli tělesné vedlé těla bojujíce, jakož jest to vidíno na mnohých; a to jest proti Kristu, čtení, životu, příkladu jeho a naučení i svatých jeho. Protož pokánie mnozí mají činiti z povolenie a ponuknutie k vodění tělesnému. Apoštol die: ‚Vezměte voděnie božie‘. Opět: ‚Naše voděnie nejsou tělesná.‘ Mnozí od Boha k vodění tělesnému ponoukali a napomínali jiné a naději položili v tom odění tělesném, ne duchovním.*“¹⁹⁷

Metafory duchovního boje tedy neztratily na své aktuálnosti ani s vypuknutím husitských válek, právě naopak. Odebrání monopolu na výklad božího slova z rukou univerzitních vzdělců i kněží vůbec způsobilo, že biblické výroky, chápané v dlouhé tradici jako obrazné, přestaly v rukou radikálů být metaforou. Zbaveny kanonické interpretační tradice, bez které je univerzitní vzdělanci ani nedokázali vnímat, nabyly odlišných významů s nečekanými společenskými důsledky. Umírnění mistři se cítili povinni na ně polemicky reagovat. Duchovní zbroj listu Efezským se stala skutečnou výzbrojí v literárním boji s chiliastickým pojetím války a světa vůbec.

Odpor proti válečné vřavě počátku 20. let přivedl k psacímu pultu i Petra Chelčického. Traktát *O boji duchovním* stojí na počátku jeho literární činnosti, vznikl

¹⁹⁵ ÖNB 4937, fol. 23r-23v.

¹⁹⁶ Ostatně i přenesený výklad „*Moyses Legem significat*“ je prastarého data, má jej již Hieronymus Stridonensis, *Adversus Jovinianum* 1,22, (PL 23,240).

¹⁹⁷ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 528.

nejspíše v předjaří 1421. Podobně jako o tři roky starší Jakoubkova postila *De cetero fratres* je výkladem Listu Efezským 6,10-20. Chelčického exegetická metoda souhlasí s husitskou tendencí upřednostňovat samotný text Písma před exemply nebo světskou učenou literaturou. Ta ostatně Petrovi, neznalému latiny, zůstala z velké části skryta. Znal sice hlavní směry kanonických výkladů, ale nedisponoval celou příruční knihovnou a neodvolával se na ni. Shoduje-li se s tradičním výkladem toho kterého místa, recipuje jej patrně zprostředkovaně přes vernakulární literaturu, se kterou pracoval.¹⁹⁸

O to víc se Petr zamýšlí nad doslovným textem Bible a poctivě se vyrovnává s každým výrazem Pavlova listu. Slova „*nenie vám bojovanie proti tělu a krvi*“, zakládající koncepci duchovního boje, jsou pro Chelčického stejně jako pro ostatní exegety východiskem interpretace, Petr má nicméně potřebu nejprve vyloučit možný nesprávný výklad. Je nepřipustné chápat dotýčný verš tak, jako by zakazoval boj s vlastní tělesností, tj. pokušením.¹⁹⁹ Že se u Petra objeví takovýto nestandardní exkurs, má patrně dva důvody. Jednak je to dynamické intelektuální prostředí počátku husitské revoluce, kdy se bylo možné setkat s rozličnými teologickými názory včetně dosud neslýchaných bludů, a těm se chtěl Petr postavit.²⁰⁰ Druhým důvodem pak je skutečnost, že Petr pracoval s Písmem obnaženým od exegetického aparátu. Text Bible mu tím více vystupoval do popředí a každé slovo božího zákona nabývalo na závažnosti. Chelčický tak ještě více než jeho předchůdci hledá podobnosti mezi vlastnostmi duchovní zbroje a ctnostmi, které symbolizuje. Výsledkem je názornost výkladu, detailismus i velký podíl originálních přirovnání a paralel. Snaha o interpretaci srozumitelnou každému křesťanovi je neustále patrná: „*Protož die: ‚Vezměte oděnie božie na se, ‘ jako by řekl: ‚Jinéť oděnie nebude platno, kabát ani plát železný, na tyť on netbá. ‘ Nebo kto se v to oděnie obleče, chtě bojovati, toho on snáze dobude než toho, ješto v kytli jest.*“²⁰¹ V důsledné metafoře rozvíjí Petr také příměr s brněnou obuví. Kdyby někdo vystrčil bosou nohu z hradeb obleženého města, tak by všechny střely okamžitě směřovaly na

¹⁹⁸ Ve snaze nic nepominout však Petr využívá všechny jemu známé metafory, a to zcela vědomě. Je to patrné z následující formulace: „*A že nohy duchovnie všickni vykládajie a vypravujie, že sú žádosti, aby duomyslem obuté, byly podlé čtenie v pravdu uvedeny a skrze pravdu čtenie zkroceny.*“ PETR CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, s. 77. Cenné poznámky o Petrově literární praxi přináší Jaroslav BOUBÍN, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005, s. 65-73; srov. též Eduard PETRŮ, *K metodě myšlení Petra Chelčického*, *Listy filologické* 93, 1970, s. 120-127.

¹⁹⁹ PETR CHELČICKÝ, *Drobné spisy*, s. 32.

²⁰⁰ Před nesprávným výkladem Bible varuje Petr na více místech, viz tamtéž, s. 32, 81, 90.

²⁰¹ Tamtéž, s. 59.

ni. Podobně v otevřeném boji patří nohy mezi časté cíle: „*Pilni sú v nohu zaklati, nemá-li oděnie, aby pěší nemohl státi, ani utéci, jsa raněn v nohy, a nemohl v strmeniech nohy držeti, a tak spadna, i bude zabít.*“²⁰²

Chelčického metoda práce s metaforami je nejzřetelněji vidět na výkladu verše „*state succincti lumbos*“. Jak Petr probírá každé slovo zvlášť, věnuje se nejdříve stání a rozebírá, proč Apoštol velí státi – „*nebo v boji nemuož ležeti člověk ani seděti, leč někto na koni*“.²⁰³ Pak teprve přistupuje k samotnému podkasání beder, přičemž se stále drží těsné paralely mezi duchovním a tělesným plánem metafory.²⁰⁴ „*Když bláto bývá a když dělajie lidé nebo běžie nebo bojujie, tehdy se kašie, aby ohbitější byli k takovým věcem. Ale tuto duchovnie věci mluví Apoštol.*“ Mít podkasaná bedra proto znamená vzdát se zbytečných pozemských věcí. Člověk, který se obklopuje majetkem, je snáze napadnutelný, stejně jako ten válečník, který musí bránit široké zázemí. Vzápětí Petr Chelčický prozrazuje inspirační zdroj svých bohatých vojenských metafor: jsou jím soudobé války na jihu Čech, v autorově bezprostředním okolí. Příklad pána z Rožmberka, který sedí na Krumlově, zatímco mu nepřítel vypaluje patnáct mil vzdálené Mýto, nade vše zřetelně symbolizuje člověka, který by poštilie chtěl před d'áblem uchránit zároveň svou duši i své bohatství. Dalším příkladem jsou boje o Písek na začátku husitských válek. Obránci tu vypálili předměstí, aby se v něm obléhatelé nemohli krýt. Podobně když člověk dobrovolně rezignuje na pozemské statky, znemožní tím d'áblu, aby se vkradl až do jeho blízkosti.²⁰⁵

Čím méně Chelčický ovládal dobové scholastické nauky, tím více studoval Písmo svaté a zamýšlel se nad jeho významem pro život křesťana. Prostému člověku podle něj nestačí, když se v Bibli vyzná farář nebo prelát, musí ho znát sám: v boji přece také nepomůže, že někdo jiný má meč.²⁰⁶ Výklad o meči pak ústí do varování: „*Ale nepřipravuje tuto Apoštol lidí k bojuom tělestným.*“²⁰⁷ Potud nejde o nic převratného. Ovšem Petr Chelčický dále zcela zamítá nejen válku, ale i světskou moc. Spis *O boji duchovním* končí historickou exegezí Listu Římanům 13,4, který přiznává meč vládní moci. Podle Chelčického se tu učí poddanost římskému císaři v době pronásledování,

²⁰² Tamtéž, s. 80.

²⁰³ Tamtéž, s. 63.

²⁰⁴ Takto ostatně ozřejmuje princip své alegoreze sám autor: „*A něco podobně k tomu zpuosobu tělestného kasanie muožem mluvíti o duchovniem.*“ Tamtéž, s. 63.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 65-66.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 89-90.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 93.

kteřá byla Bohem dopuštěna proto, aby mučedníci mohli dosvědčit svou víru. Popírá ovšem běžný středověký výklad, který viděl v této pasáži základ pro existenci světské moci vůbec. Stačí připomenout, že Jakoubek na tomtéž místě svého výkladu Efezským 6 rovněž použil Listu Římanům a postavil na něm obhajobu moci meče, jenž patří světské vrchnosti, a že teorií dvou mečů argumentoval i Hus.²⁰⁸ Takové pojetí však bylo Chelčickému zcela cizí. Originální radikálně separatistická pozice, z níž popíral každé tělesné násilí včetně soudního a celou světskou moc, je rozvedeno v traktátech *O církvi svaté* a především *O trojiem lidu*, avšak poprvé se objevuje už v *Boji duchovním*. Pakliže badatelé soudí, že husitské války zuřící v Petrově okolí byly roznětkou jeho odporu vůči násilí a impulsem k sepsání traktátu, pak je třeba dodat, že byly zároveň zásobárnou metafor, jimiž autor ozřejmoval nejen přenesený význam slov sv. Pavla, ale i techniku duchovního boje s ďáblem. Alegorie zbroje, kterou slovo po slově s tak pečlivým zaujetím vykládal, měla jednoznačný morální význam, což pro Petra byla skutečnost závazná a nepřekročitelná. Mnohdy sofistikované interpretace předchozích teologů znal jen z malé části a užíval je jen tehdy, pokud se mu nezdály překrucovat smysl Písma. Teorie přípustné války, na kterou v dané souvislosti odkazoval Jakoubek, mezi ně nepatřila.

Průřez teologickou a kazatelskou literaturou raného husitství (tedy zhruba prvních dvaceti let 15. století) přinesl bohatou žně metafor duchovního boje, opírajících se většinou o šestou kapitolu Listu Efezským. Četnost jejich výskytu je v první řadě dána literárním žánrem – v homiletice obvykle nacházíme názornější rétorické figury než v teologických spisech.²⁰⁹ Jejich zdrojem, nakolik můžeme při současném stavu poznání soudit, byla převážně literární tradice. Autoři spjatí s pražskou univerzitou užívali běžné spektrum příručkové literatury, sestávající z glos, komentářů, postil, modelových kázání, sbírek distinkcí a z konkordance. Přesto najdeme i svěží přirovnání pramenící zjevně z pozorování současného světa a odkazující na živou realitu válek 15. století. Přitom se potvrdil předpoklad, že takových metafor přibývá právě tam, kde se autorům nedostává opory v učené tradici, tedy v první řadě u Petra Chelčického.

²⁰⁸ *Magistri Iohannis Hus Questiones*, s. 87-88. K Jakoubkovi viz výše, s. 219.

²⁰⁹ Specializovaných exegetických děl ovšem nemáme k dispozici mnoho. Ani průběžné výklady biblických knih nemívají formu komentářů, nýbrž často kazatelských seriálů (to je případ Jakoubkova výkladu Efezským 6); pod pojmem *postilla* se na rozdíl od Paříže 13. století (srov. B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, s. 270) skrývá cyklus kázání, a to nejčastěji liturgicky řazených. K propojení mezi kázáním a speciální exegezí Louis-Jacques BATAILLON, *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70, 1986, s. 559-575.

Na množství otázek existovala v křesťanském písemnictví ortodoxní či prostě tradiční odpověď, po které autor mohl sáhnout. Husitští mistři tak v mnoha případech neučinili a postavili se svým pojetím proti oficiálnímu názoru církve. Jindy jim ale tradice fixovaná v autoritativních sbírkách posloužila jako opora v polemice s radikálnějšími proudy. Tím nemá být řečeno, že literární metoda a čtenářské zázemí determinovaly i obsah díla a myšlenkový či politický profil autora. Naopak: spisovatelská rutina a standardní příručky jen vymezovaly pole, pohyb na něm již ovládala autorská intence. Autoři ovládali své řemeslo tak dokonale, že sebestrnulejší metoda sloužila jejich aktuálním záměrům. Sonda do výkladu *arma spiritualia* to názorně ilustruje. V souvislosti s touto biblickou metaforou husitští spisovatelé sledovali jako svůj cíl nejen katechezi a výklad Bible či morální exhortaci kleriků a kazatelů, ale podali svá vyjádření také k širokému spektru aktuálních problémů, jako bylo kázání v kaplích, polemika s papežstvím a křižáckou bulou, obrana evangelické pravdy, křest a přijímání dětí, kritika církevní hierarchie, odpustků a bojování kněží, podmínky tělesné války, obhajoba kalicha, kritika radikálních kazatelů, tábořského vedení války, ale i morálky v Praze, a v krajním případě i úplné popření světské moci a jakéhokoliv používání síly. Exegetický trénink, jakkoliv byl nedílnou součástí osobnosti středověkého spisovatele, byl přece jen pouhým nástrojem sloužícím k dosažení vytčeného cíle.

Husitští autoři se v naší sondě ukázali jako literární komunita se společnými zájmy. Mezi ty patřila koncentrace na slovo boží, nezastiňované při výkladu exemplů a světskou moudrostí a podpořené jen tu větším, tu menším množstvím glos svatých doktorů (krajním případem je jejich absence). Boží zákon byl nadřazen i církevní doktríně, a pokud se ocitly v rozporu, bylo třeba za Kristovu pravdu bojovat, v každém případě alespoň duchovními zbraněmi. Z perspektivy homiletické a exegetické techniky, záměrných i nevědomých intertextuálních návazností na teologickou tradici, však hranice probíhá napříč husitským táborem. Na jedné straně zůstávají radikálové pacifistického či chiliastického ražení, na straně druhé pak univerzitně vzdělaní teologové nejen pražští, ale třeba i z okruhu vídeňské univerzity nebo obecných koncilů. Tuto druhou skupinu charakterizuje metoda tvorby náboženských textů, jakou jsme v detailu viděli již v nejstarších kázáních Jakoubka ze Stříbra. V závěrečné kapitole srovnáme naučený přístup mistrů k výkladu bible a k exegetickému aparátu s praxí hlasatelů husitského adventismu.

Exegeze v polemice s chiliasmem

„Některé temné výroky Písma mohou zůstat zahaleny neprůhlednou mlhou,“ napsal Aurelius Augustinus ve svém spise *De doctrina christiana*. „Nepochybuji o tom,“ pokračuje, „že to celé tak zařídil Bůh, aby námahou zkontroloval pychu a aby intelektu, který se často staví pohrdavě ke snadno postižitelným věcem, nedovolil propadnout nudě.“²¹⁰ Pokud tomu tak je, pak se husitští teologové, kněží a kazatelé v žádném případě nenudili. Snaha učených teoretiků a posléze i vůdců lidového hnutí realizovat co možná nej přesněji biblickou zvěst, tedy to, co Písmo říká, a ještě spíše to, co tím míní, stavěla otázku exegeze do centra pozornosti. Teologické spory přitom tvořily nejen osu vztahu husitství k římské církvi, ale měly svůj význam také pro vnitřní diferenciaci hnutí: rozdílné výsledky práce s Písmem vedly k polemice mezi jednotlivými husitskými frakcemi. Jeden z nejtěžších střetů tohoto druhu se odehrál již na počátku husitské revoluce. Adventistická a chiliastická kampaň a pikartská krize na Táboře²¹¹ ukázaly zásadní rozpor mezi radikálními venkovskými kazateli a umírněnými husitskými mistry v Praze. Jak dění šlo k vrcholu tzv. revoluční vlny, radikalizovalo se samozřejmě i kazatelství, jež fungovalo jako médium agitace a fórum ideových inovací.²¹² O činnosti kněží v jihozápadní části Čech jsme sice zpraveni jen zprostředkovaně, jasné ale zůstává, že šlo o nejzazší vyústění a ve své nejkrajnější podobě o slepou uličku vývoje českého reformního hnutí. Univerzitní mistři, na prvním místě mezi nimi Jakoubek ze

²¹⁰ „Sed multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere [scripturam divinam] legunt, aliud pro alio sentientes, quibusdam autem locis, quid vel falso suscipiuntur, non inveniunt: ita obscure dicta quaedam densissimam caliginem obducunt. Quod totum provisum esse divinitus non dubito ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio revocandum, cui facile investigata plerumque vilescunt.“ Augustinus, *De doctrina christiana* II,6, CCSL 32, český překlad in: AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost*. Přel. Jana NECHUTOVÁ, Praha 2004, s. 80-81.

²¹¹ Z nejzávažnější literatury srov. Josef PEKAŘ, *Žižka a jeho doba I*, Praha 1927, s. 96-107, III, Praha 1930, s. 30-34, 93-95; Josef MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí I*, 2. vyd., Praha 1956, s. 174-262; Franz MACHILEK, *Heilserwartung und Revolution der Taboriten 1419/21*, in: Festiva Lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben Johannes Spörl dargebracht aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages. Hg. von Karl Schnith, München 1966, s. 67-94; Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967, s. 310-433; Robert KALIVODA, *Husitské myšlení*, Praha 1997, s. 153-270; František ŠMAHEL, *Dějiny Tábora I/1*, České Budějovice 1988, s. 209-291; TÝŽ, *Husitská revoluce*, 2. vyd., Praha 1995-1996, díl II, s. 114-134 a díl III, s. 19-36, 64-77; TÝŽ, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 282-292; Alexander PATSCHOVSKY, *Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 169-195; Petr ČORNEJ, *Potíže s adamity*, *Marginalia Historica* 2, 1997, s. 33-63; TÝŽ, *Velké dějiny země Koruny české V. 1402-1437*, Praha 2000, s. 192-202, 223-239, 289-296; Stanisław BYLINA, *Na skraju lewicy husyckiej*, Warszawa 2005.

²¹² Amedeo MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu. Svědectví husitského kázání*, *Acta reformationem Bohemicam illustrantia* 1, 1978, s. 5-44.

Stříbra, se proti nejradikálnějším směrům postavili, přestože v jistém smyslu byly vyústěním proudu, který sami uvedli do pohybu.²¹³ Z politického hlediska je to snad pochopitelné a vzhledem k typologii revoluční dynamiky to příliš nepřekvapuje.²¹⁴ Na tomto místě si ale chci položit otázku, jestli lze mezi univerzitními mistry a kazateli adventismu najít principiální rozdíl v homiletické a exegetické metodě. Historikové mají ve zvyku vidět v husitském adventismu vždy projekci nějakých sociálních, politických či jakýchkoliv jiných zájmů. I ti, kteří uznávají náboženskou motivaci, považují obvykle religiózní formulace zároveň za dobový jazyk, který takto vyjadřuje myšlenky a skutečnosti, pro něž dnes máme jiné, speciální diskurzy.²¹⁵ To je z hlediska kritiky pramene jistě oprávněné, stejně oprávněné a metodicky nezbytné je ale věnovat pozornost samotným principům tohoto jazyka, tedy náboženské literatury, ať už ji považujeme za médium jakýchkoliv obsahů. Jinými slovy jde nejenom o to, co vlastně chtělo být řečeno, ale také jak se to říkalo. Domnívám se, že zaměřením na principy exegeze můžeme lépe porozumět pramenům a tím snad i minulosti.

Jak jsme viděli, zvěstování božího slova z kazatelny patřilo k centrálním prvkům husitského hnutí. V představách teologů počínaje Janem Husem bylo jeho nejčestnějším úkolem a jedním ze sloupů jeho šíření.²¹⁶ Teze o nadpřirozeném charakteru a účinku kázání byla ve středověku poměrně obvyklá. Nebyl to jen hlas kněze, co zaznívalo z kazatelny, bylo to zároveň i slovo boží jako *causa efficiens* každého kázání. Jak ale ukázal Franco Morenzoni, přesvědčení o božském spolupůsobení v kázání směrem k pozdnímu středověku neustále sláblo. V autorech *artes praedicandi* narůstal pocit, že kazatelům jejich doby není dopřána přímá božská inspirace a že tento handicap je třeba vyrovnat za pomoci scholastického studia homiletiky a exegeze. Naopak heterodoxní a charismatická hnutí si inspiraci shůry často nárokovala.²¹⁷ Bylo by však patrně příliš ukvapené zařadit na jeden pól tohoto modelu pražské mistry kolem Jakoubka, jejichž

²¹³ Jiří KEJŘ, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981, s. 71-73 a passim; k Jakoubkově polemice s Táborem Paul DE VOOCHT, *Jacobellus de Stříbro († 1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 225-294.

²¹⁴ Alexander PATSCHOVSKY, *Revolučnost husitské revoluce*, Český časopis historický 99, 2001, s. 231-252.

²¹⁵ Srov. Howard KAMINSKY, *Nicholas of Pelhřimov's Tabor: an Adventure into the Eschaton*, in: *Eschatologie und Hussitismus*. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel, Praha 1996, s. 139-167, zde s. 139-140.

²¹⁶ Amedeo Molnár to vystihl formulací o „*velmocenském postavení kázání v husitství*“. A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 17.

²¹⁷ Franco MORENZONI, *Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les artes praedicandi*, in: *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*. Ed. Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers (= Collection du Centre d'études médiévales de Nice 1), Nice 1997, s. 271-290.

učení Howard Kaminsky označil jako „*official Hussite scholasticism*“,²¹⁸ a na druhý pól adventistické a chiliastické kazatele jižních a západních Čech z let 1419-1420. Je známo, že i myslitelé typu Jáchyma z Fiore se bránili označení za proroky (ostatně profetický věk v Jáchymově pojetí dávno pominul) a považovali svůj přístup k Bibli za exegezi svého druhu.²¹⁹ Specifickým žánrem exegeze bylo přinejmenším od 13. století i kazatelství.²²⁰ Vrací se tak otázka, jak hodnotit exegetickou metodu umírněných a radikálních kazatelů husitské revoluce.

První projevy venkovského radikalismu se obvykle kladou už do doby mimopražského exilu Jana Husa. Výraznější podoby nabyly asi o pět let později, když radikálové získali svou základnu v poutích na hory.²²¹ Shromáždění na vyvýšených místech za účelem svátostného přijímání, zpovědi a kázání získávala širší regionální a posléze i nadregionální ohlas.²²² Současně s tím se začali prosazovat kazatelé, v jejichž proslovech se čím dál více objevovaly adventistické myšlenky blízkého konce světa. Podle slov Janova Zjevení a Jakubovy epištoly viděli již soudícího Krista stát ve dveřích, jak se píše v jednom z adventistických svolání.²²³ Znamení, která proroci zkázy spatřovali kolem sebe, odpovídala v jejich očích nejspíše apokalypse z 24. kapitoly Matoušova evangelia a zvěštovala, že nadešla doba *consummatio saeculi*.²²⁴ Už svolání poutníků ze Bzí hory ze 17. září 1419 spatřuje kolem sebe „*ohavnost spuštění*“ (*abhominacio desolacionis*), která podle Matouše 24,15 signalizuje začátek konce.²²⁵ „*Slunce se v temnost obrátí a mēsiec v krev a hvězdy budú s nebe padati, neb jě drak bude ocasem strhovati tak, že nebude, kto by mohl státi, ježto by nepadl a*

²¹⁸ H. KAMINSKY, *A History*, s. 328.

²¹⁹ Gian Luca POTESŤA, „*Intelligentia Scripturarum*“ und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*. Hg. von Robert E. Lerner (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 32), München 1996, s. 95-119.

²²⁰ Louis-Jacques BATAILLON, *Early Scholastic and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture*, in: *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. by Mark D. Jordan and Kent Emery, Jr., Notre Dame – London 1992, s. 165-198, a soubor studií téhož autora *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot – Brookfield 1993.

²²¹ K období 1415-1420 srov. F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 481-591.

²²² Viz k tomu Eduard MAUR, *Od hory Tábor k svatoludmilskému srazu. K historii poutí na hory v roce 1419*, *Táborský archiv* 11, 2002, s. 5-37.

²²³ „...věduce, že Pán již ve dveřích stojí a dennice, již vyšedši, před nám od východu i sviatí.“ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 576; srov. Jac 5,9 a Apc 3,20; k jitřní hvězdě na východě snad Mt 2,2 a Apc 22,16.

²²⁴ „*Ista publice predicantur in monte Thabor et communiter tenentur: Iam est consummatio seculi, de qua Math. XXIII.*“ F. M. BARTOŠ, *Španělský biskup proti Táboru a Praze*, *Jihočeský sborník historický* (dále JSH) 11, 1938, s. 67-70, zde s. 69.

²²⁵ AČ III, s. 205.

nezablúdlil,“ popisuje pak konec světa pomocí jakéhosi *reader's digestu* z prorockých a apokalyptických textů Starého i Nového zákona již citovaný adventistický manifest.²²⁶

Rovněž návod, co v této pohnuté době dělat, našli radikální kazatelé v Bibli. „V kterémžto času dává zvláštnie prikázanie svým věrným Kristus, aby utiekali netoliko z hriechov, ale také z prostredka zlých, protivných a neupřímných lidí.“²²⁷ Mezi radikály se prosadilo mínění, že hory, na kterých se shromažďovali jejich stoupenci, budou jedinými místy, kde bude možné se v nadcházející zkáze spasit. „Item že již v tomto čase pomsty nikdo nemůže být zachráněn a od ran Páně zachován, leda v shromáždění na horách tělesných a v jeskyních skalních, kde jsou věřící nyní shromážděni,“ říká o tom jeden z tzv. bludných článků.²²⁸ Následující artikl dokonce pokládá za hřích,

²²⁶ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 576. Věta je sestavena z ohlasů několika biblických míst: Joel 3,4; Apc 2,20; Mt 24,29; Apc 12,4.

²²⁷ *Archiv český VI*. Ed. František PALACKÝ, Praha 1872 (dále AČ VI), s. 41.

²²⁸ Redakce chiliastických článků označují písmeny, která jim přiřadil Josef MACEK, *Táborské chiliastické články*, Sborník historický 1, 1953, s. 53-64. Vavřincovy články z hádání u Zmrzlíků (Aa) a 20 artikulů na jiném místě jeho kroniky (Ab) viz *Fontes rerum Bohemicarum V*. Ed. Josef EMLER, Jan GEBAUER a Jaroslav GOLL, Praha 1893 (dále FRB V), s. 454-462 resp. 413-416; články z Příbramova *Contra errores picardorum* (B) citují podle vydání Ignaz von DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München 1890, s. 691-700. Články z rukopisu Kříže z Telče (C) byly vydány Palackým v AČ III, s. 218-225 a poté znovu in: Josef MACEK, *Ktož jsú boží bojovníci. Čtení o Táboře v husitském revolučním hnutí*, Praha 1951, s. 57-66, a jako příloha in: JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*. Ed. Jaroslav BOUBÍN, Příbram 2000, s. 93-99; citují podle transkripce v Boubínově edici. Další soupisy, považované bádáním za doplňkové, označují rovněž písmeny: JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, s. 39-87 (= D; čísluji podle rubrik shodně se seznamem na s. 33-37); JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 525-528 (= E); dvě řady tábořských článků v traktátu Ondřeje z Escobaru, které vydal F. M. BARTOŠ, *Španělský biskup*, s. 69-70 – první z nich značím F, druhá se shoduje s články v traktátu *Contra scripta de adventu Christi*, který vydal H. KAMINSKY, *A History*, s. 522-525 (= G) (této shody si, na rozdíl od editora, povšiml také J. KEJŘ, *Mistři pražské univerzity*, s. 28, pozn. 119). Písmeno H pak značí artikuly v traktátu *Ad occurrendum homini insano* v průběžném arabském číslování podle H. KAMINSKÉHO, *K dějinám chiliastického Tábora. O traktátu Ad occurrendum homini insano*, Československý časopis historický 8, 1960, s. 895-904, zde s. 896-897; písmeno J dvě řady (a,b) tzv. *Articuli Martinconis* shrnující názory Martina Húska a vydané in *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen II*. Ed. Konstantin HÖFLER (= *Fontes rerum Austriacarum I/6*), Wien 1865, s. 828-830 (tyto články se obsahově a do velké míry i formulačně shodují s tím, jak Martínkovo učení podává JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, s. 66-69 = D 132-139); konečně písmeno K označuje adamitské články z extrémní fáze pikartství, zachycené v říjnu 1421 Žižkou a dochované ve Vavřincově kronice, FRB V, s. 517-519. Pokud se týče klasického chiliasmu, v souladu s J. MACKEM, *Táborské chiliastické články*, s. 55-61 považují za základní Vavřincovu redakci, za níž chronologicky následují znění B a C, jak na základě infiltrace pikartských artikulů konstatoval i F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 177, pozn. 384. Otázka vzájemného vztahu verzí Aa a Ab, kterou H. KAMINSKY, *A History*, s. 344, na rozdíl od Macka řešil ve prospěch znění Ab, není pro zde sledovanou problematiku zásadní. Další soupisy článků mají dodatkový charakter, od písmene H se pak jedná převážně o eucharistickou problematiku pikartství. Na články dále odkazují pouze siglou a číslem. Shrnutí chiliastických a pikartských názorů tábořských kněží podávají také *Staré letopisy české z Vratislavského rukopisu*. Ed. František ŠIMEK, Praha 1937, s. 27-31. – Citovaný článek („Item quod iam isto tempore ulcionis nemo salvari possit et a plagis domini conservari, nisi in congregacione moncium corporalium et cavernis petrarum, ubi fideles sunt modo congregati“) je Aa 10 = B 36, stručnější verzi má C 10, jiné znění téhož názoru D 6 a E 31-32. České znění článků v textu, pokud pocházejí z Vavřincovy kroniky, přejímám z vydání VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic*.

setrvá-li ve svém bydlišti ten, kdo uslyší Kristovu výzvu: „*Tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor!*“²²⁹ Je-li ve znění tohoto článku přímo citováno příslušné biblické místo (Mt 24,26), neznamená to, že by na Písmu nestály i ty artikuly, u nichž explicitní odkaz chybí.²³⁰ Jeskyně ve skalách jako útočiště věrných se ocitly vedle hor zřejmě vlivem znění Apc 6,15 a Is 2,19.21. Shromáždění na výšinách si ovšem měla uchovat klíčový význam také a zejména po Kristově očekávaném příchodu, neboť právě tam měly probíhat tučné hody věrných s jejich Pánem²³¹ – opět doslova podle Izaiáše 25,6 a Apokalypsy 19,9: „*Item na konci tohoto skonání věku sestoupí Kristus z nebe a zjevně přijde ve vlastní osobě a bude ho vidět tělesnými očima, aby přijal království na tomto světě, a vystrojí veliké hody a večeri beránka jako svatbu své choti církvi zde na tělesných horách.*“²³² Chiliastické teze tedy ve své většině vznikly z izolovaných výroků Nového i Starého zákona. Také líčení rajsých radostí v obnoveném Kristově království má myšlenkový a často i slovní původ v biblických výrocích, a to i když jde o tak konkrétní a lákavé přísliby, jako je porod bez bolesti a bez hříchu spojený s nesmrtelností dětí²³³ a dokonce i v marxistické literatuře tolik oblíbený „dráč chudiny“, který má zaniknout.²³⁴ Článek o zmrtvýchvstání věrných, které Kristus vezme k sobě a kteří pak budou žít na nově stvořené zemi pod novými nebesy, formuluje bez obalu: chiliasté věřili, že se jim do slova a do písmene splní to, co četli u Izaiáše a v Apokalypse: „*et implebuntur in eis omnia ad litteram...*“²³⁵

Přel. František HEŘMANSKÝ a Jan Blahoslav ČAPEK, vyd. Marie BLÁHOVÁ, Praha 1979, s. 189-199 (Aa) a 123-128 (Ab).

²²⁹ Aa 11 = B 37: „*Item quod iam isto tempore ulcionis quicunque legerit vel audiverit verbum Christi predicari, quo dixit: tunc, qui cuncti in Judea, fugiant ad montes!*“, et non exiverit de civitatibus, villis vel castellis ad montes corporales, ubi fratres fideles sunt modo congregati, ille peccat mortaliter contra preceptum Christi...“; shodně i Ab 4, C 8, D 7, E 33.

²³⁰ Vavřincova verze zařazená k létu 1420 (Ab) je na přímé biblické citace bohatší než redakce Aa, více odkazů uvádí také Příbram v *Životě kněží tábořských* (D). Nová edice traktátu připravená péčí Jaroslava Boubína určuje biblické zdroje i tam, kde se jedná o aluzi, nikoliv přímý citát; pro další doklady odkazují na ni, neboť zde je možné podat jen vzorek ohlasů Pisma v chiliastických člancích.

²³¹ Srov. také symboliku biblických jmen dávaných kopcům: A. MOLNÁR, *Eschatologická naděje české reformace*, s. 29.

²³² „*Item in fine istius consummacionis seculi Christus descendens de celo manifeste veniet in propria persona et videbitur oculis carnalibus, ut regnum in hoc mundo assumat, et faciet grande convivium et cenam agni veluti nupcias sponse sue ecclesie hic in montibus corporalibus.*“ Ab 10, obdobně Aa 19, B 43, C 28, D 42.

²³³ Ab 13-14, srov. Aa 29, B 53, C 34, D 47, E 10, F 2, H 12.

²³⁴ Aa 22 = B 46, Ab 11, C 40, D 38, G 6. „*Cessabit omnis exactor*“ je narážka na Is 14,4, jehož cituje i tzv. chiliastická kvestie, FRB V, s. 422. Srov. VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika*, s. 353, pozn. 20.

²³⁵ Aa 20 = B 44: „*Item quod infra resurrectionem primam hii, qui vivi rapiuntur cum Christo in aera, non moriantur corporaliter, sed vivent cum Christo sensibiliter in vita animali in terris et implebuntur in eis omnia ad litteram, que dicit Dominus Ysaie LXV^o[17]: ‚Ecce ego creo celos novos‘ etc. usque finem capituli et Apok. XXI^o[1]: ‚Et vidi celum novum et terram novam,‘ usque finem capituli.*“ Ve stejném smyslu D 44, obdobně články Ab 19 a C 30 odkaz na vyplnění proroctví postrádají.

Postupem času v táborovém hnutí převážil názor, že k místům, kde je možno přechkat zánik zkaženého světa a dočkat se vysněného ráje, patří také (ne-li jedině) pět opevněných měst.²³⁶ Konkrétní výčet těchto měst patrně odráží aktuální mocenské rozložení sil v prostoru Českého království.²³⁷ Ostatně právě tlak reality (nadházející zima i rostoucí vojenské ohrožení) také přispěl k záměně původního shromaždiště na kopcích za pevná místa uvnitř hradeb.²³⁸ V každém případě i teze o pěti městech měla biblický základ: je jím Jeremiáš 4,5 a Izaiáš 19,18. V adventistickém manifestu se čte: „*V kterémžto času prikazuje Pán Bůh svým vyvoleným utéci z prostředka zlých skrze Isaia v 51. kapitole [recte Jr 51,45], řka: „Vyjděte s prostředka jich, lidé moji, aby spasil každý duši svú od hněvu prchlivosti Páně“ a ran jich aby nevzěli. ... Ale kam mají utiekati vyvolení boží? Do měst ohražených, kteráž jest Pán Bůh zpôsobil, v čas zamúcenie navěčieho aby se v nich schovali vyvolení jeho. A těch měst jest pět, ježto se nezapiší a nepoddadie Antikristovi, o nichž die Isaias v XIX. kapitole [19,18]: „V ten den toho příchodu Kristova bude pět měst v zemi Egyptské“.*“²³⁹

Proti takovému vztažení prorockých sentencí na konkrétní situaci se ovšem ohradili pražští univerzitní mistři. „*Est error et mendacium pseudoprophetarum*,“ poznamenal k článku o vyvolených městech mistr Vavřinec.²⁴⁰ Hledání skutečných pěti měst v Českém království, kde budou věrní spaseni před zánikem materiálního světa, přesahovalo horizont exegeze, kterou byli ochotni připustit. „*Ale nepatří se nad rámeček Kristova učení troufale určovat města, do nichž by měli lidé utíkat*,“ napsal přímo Jakoubek.²⁴¹ Bludné články, sesbírané bez výjimky odpůrci táborů, odrážejí často ve svých formulacích polemická stanoviska strany umírněných. Nejde jen o opakované doušky o bludech a kacírství, které provázejí artikuly z hádání u Zmrzlíků v zápise Vavřince z Březové. I třeba *epiteton constans* v člancích o útěku k horám „*montes corporales*“ (Aa 10-11) napovídá, že sporným místem byla právě míra tělesnosti ve výkladu „hor“, o nichž Ježíš mluvil (tedy *montes corporales* vs. *spirituales*). Zvláště pro Jakoubka bylo typické krajně spiritualizované pojetí eschatologie, přenášející reálný

²³⁶ Aa 8 = B 34, Ab 7, C 23, D 3, E 31-32, F 9.

²³⁷ Na nejistotu radikálních kazatelů při určování, která města mají přechkat zkázu, poukázal F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, s. 26. Mezi vyvolenými se objevovaly Plzeň, Písek, Žatec, Louny, Slaný a Klatovy.

²³⁸ Tak soudí zvláště P. ČORNEJ, *Velké dějiny V*, s. 224 i F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, s. 26.

²³⁹ AČ VI, s. 43-44. Následuje ještě obsáhlý citát z Is 26,20-21 a Jr 4,5-7.

²⁴⁰ FRB V, s. 455.

²⁴¹ „*Sed non expedit ultra Cristi doctrinam frontose civitates specificare, ad quas homines fugere tenerentur*,“ H. KAMINSKY, *A History*, s. 533. Proti prorockví o příchodu Krista na horu Tábor a konečné porážce Antikrista Jakoubek polemizoval ve *Výkladu na Zjevení II*, s. 104-105.

průběh kosmického zápasu do duší jednotlivých věřících.²⁴² Nejen pokud šlo o hory, upřednostňoval jednoznačně duchovní interpretaci a o adventistech napsal: „*takových svatých výkladuov duchovních o bojích, o horách nechtěli držeti, ale všechno podle litery, tělesně, pravice, že nemají v rozumu duchovním takové věci rozuměny býti*“.²⁴³ V souladu s takovýmto přístupem bylo třeba také pasáže z Písma vyzývající k útěku, kterých adventisté shromáždili úctyhodné množství, interpretovat obrazně – jako výzvu k útěku z vlastních hříchů. Ostatně již ve formulaci autora adventistického manifestu „*aby utiekali netoliko z hriechov*“ cítíme neméně polemickou narážku na umírněný, obrazný, tropologický způsob výkladu, vlastní univerzitním mistrům. Mistr Jan z Jesenice v reakci na chiliastická provolání vypsál tři augustinovská místa z *Decreta*, v nichž hipponský učitel interpretoval prorocká slova o útěku duchovně.²⁴⁴ Tím ovšem stěžil mohl fundamentalistickému principu materiální interpretace sebrat vítr z plachet, natož jej odstranit ze scény.

To se ukázalo v případě četných bojových pasáží Bible, které radikálové uváděli jako výzvu ke zničení zla. Již na podzim 1419 opouštěli radikálnější vůdci lidových táborů původní pacifismus snad valdenského původu a připravovali své stoupence na ozbrojený boj s Antikristovými pomahači.²⁴⁵ Adventistický manifest tu cituje Lukáše 21,9: „*Neb se již mnozí mütie proti Kristově záporovědi, domnievajúce se, že by nemělo bojováno býti zřízeně mečem tělesným proti zlostem a ohavnostem, proti bludóm a kacierství. Avšak jest Kristus řekl: ,nerodte se mütiti, když uslyšíte boje a sváry, musějít ty věci býti‘, jakož sú světi proroci prorokovali.*“²⁴⁶ Pasáž je zjevně zaměřená proti pacifismu ve vlastních řadách adventistů, nikoliv proti pojetí univerzitních mistrů, kteří

²⁴² Amedeo MOLNÁR, *Poslední věci v pohledu Jakoubka ze Stříbra*, in: Směřování. Pohled do badatelské dílny Amedea Molnára provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů. Red. Noemi Rejchrtová, Praha 1983, s. 61-66, zde s. 63. Příspěvek je výňatkem ze starší práce A. MOLNÁR, *Eschatologická naděje*, s. 23-27.

²⁴³ JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 338. Také v Postile na Pláč, kterou cituje A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 39, pozn. 157, se Jakoubek ohradil proti výkladu „*de montibus corporalibus*“ a hájil jediné nutnost utéci se obrazně ke Kristu a prvotní církvi.

²⁴⁴ K Izaiášovu „*Recedite, exite inde ei inmundum ne tetigeritis*“ (52,11) např. Augustin poznamenal: „*Sed contactu cordis, non corporis.*“ Jiří KEJŘ, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Praha 1965, s. 151-152, zde 151, srov. PL 38, 551 a C. 23 q. 4 c. 9 (*Corpus iuris canonici I. Decretum magistri Gratiani*. Ed. Aemilius FRIEDBERG, Lipsiae 1879, s. 901). K hodnocení spisku J. KEJŘ, *Husitský právník*, s. 123-124, a F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 564-565, pozn. 25.

²⁴⁵ O mobilizaci poutníků na hory, za níž stál především Václav Koranda, F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, s. 15-16; srov. *Staré letopisy české z Vratislavského rukopisu*, s. 23, a *Staré letopisy české z rukopisu Křižovnického*. Ed. František ŠIMEK a Miloslav KAŇÁK, Praha 1959, s. 55.

²⁴⁶ AČ VI, s. 41. Shodně uvádí článek Aa 4 = B 30: „*Item quod iam in presenti tempore ulcionis Christus in sua mititate, mansuetudine et miseratione adversariis legis Christi exhibenda non est imitandus et sequendus, sed solum in zelo, furore, crudelitate et iusta retributione.*“ (k nuanci textů Aa a B srov. J. MACEK, *Táborské chiliastické články*, s. 57); podobně artikuly Ab 2, C 4, D 19 a E 28.

rovněž připouštěli spravedlivý boj za splnění konvenčních podmínek.²⁴⁷ Soudím tak podle formulace, že bojovat se má „*zřiezeně mečem tělesným*“. Mistři ovšem zřízený, tj. ukázněný a legitimní boj vymezovali právními poučkami a teologickou tradicí, zatímco evangelium používali na podporu své představy o prioritě trpělivého a útrpného duchovního boje. Jejich expertízy však nebyly s to zastavit rostoucí vlnu apokalyptických očekávání a s tím spojeného násilí.

Vyhlažovací boj doprovázel zejména přechod do druhé etapy eschatologicky inspirované kampaně na venkově, etapy chiliastické.²⁴⁸ Chiliasmus přidával k adventistické představě Kristova příchodu vize o jeho království na zemi před jejím úplným zničením. Takové myšlenky pronikaly do kázání a výzev radikálů již před masopustem 1420, kdy byl Kristus očekáván. Na nový příchod Spasitele se zajisté připravovali i umírnění husitští teologové, věrní citlivosti českého reformního hnutí pro eschatologické otázky. Adventismus tak překračoval jejich obzory pouze tvrzením, že onen okamžik nastal právě teď. Chiliasmus ovšem zacházel dále a zaváděl již zcela nepřipustné teologické inovace. Jejich podstatou bylo zdvojení Kristova příchodu: *adventus novissimus* spojený s Posledním soudem se odsouvá do budoucnosti, nyní nastal „jiný“ příchod, který uvedl *regnum reparatum*, tisícileté období života ve stavu jako před vyhnáním z ráje. „*Item že již nyní církev bojující mající trvati dlouho před posledním příchodem Kristovým do konečného soudu, bude a je jiným příchodem Kristovým, který již nastal, obnovena v království boží pro stav putování, totiž tak, že v něm nebude žádného hříchu, žádného pohoršení, žádné ohavnosti, žádné lži, aniž jiné poskvrny,*“ popisuje to příslušný článek.²⁴⁹ Pražští mistři pospíšili takovému názoru oponovat, jak dosvědčuje ironická refutace připojená Janem z Příbrami. Podle něj je nabíledni, že církev není očištěna od lži a nepravosti, ba naopak, a příkladem jsou sami

²⁴⁷ Ferdinand SEIBT, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 8), Köln – Graz 1965, s. 16-57; další literaturu uvádím v příspěvku *Svatá válka v představách husitských mistrů. K formování a zdrojům husitského učení o válce*, in: Husitský Tábor, Supplementum 3 (v tisku).

²⁴⁸ Obšírně popsal tábořské pojetí totální války JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, s. 42-49, a podal také svědectví o spisu Jana Čapka na toto téma.

²⁴⁹ „*Item quod iam nunc ecclesia militans longe ante adventum Christi novissimum ad finale iudicium duratura per alium adventum Christi, qui iam factus est, in regnum dei pro statu viacionis reparabiur et reparatur, sic videlicet, quod in ea nullum erit peccatum, nullum scandalum, nulla abhominacio, nullum mendacium nec aliquid coinquinatum,*“ Aa 16, srov. B 26; konkordující články Ab 12 a G 1 mluví jen o stavu opravené církve, zato F 4 přímo říká: „*Item erunt duo adventus Christi, unus in media nocte, alter in consummacione mundi.*“

chiliastičtí proroci.²⁵⁰ Teologicky významnější ovšem bylo, že chiliastický přístup implicitně rozlišoval *consummatio seculi* od *consummatio mundi*, považované konzervativními vykladači za synonymní výrazy.²⁵¹ Skonání věků by tak znamenalo konec přítomného času nebo dokonce běžícího roku, ne však zánik světa – na tom se měl odbyť jiný věk, éra lidí očištěných od hříchu. Jak podotýká zápis článků ze Zmrzlíkova domu, byl tento „*error indoctus*“ podepřen Matoušovým evangeliem 13,43, kde se praví, že spravedliví zazáří jako slunce v království svého Otce.²⁵²

Když ve dnech 10.-14. února 1420 nenastal očekávaný konec světa sám od sebe, vyhlásili kazatelé, že Kristus přišel skrytě „jako zloděj“. Šlo o další doslova aplikovaný výrok Bible, například v Druhém listě Petrově: „*adveniet autem dies Domini ut fur*“.²⁵³ Odtud také možná pochází futurum ve formulaci článku Ab 1 („*adveniet Christus occulte, sicut fur, novo adventu ad regnum suum reparandum*“), zatímco článek C 27 má výstižnější: „*přišel jest tajně Kristus jako zloděj*“.²⁵⁴ V prvním článku z Vavřincových dvaceti (tedy Ab 1) se pak spojuje tajný příchod v čase pomsty se zničením světa sedmi ranami podle Sirachovce 39, 35-36 (resp. 29-30). Tato reference je velice instruktivní, neboť ukazuje posun v interpretaci mezi pasivní a aktivní fází chiliasmu. Verze Aa totiž ve svém druhém paragrafu slibuje tytéž pohromy, tedy zkázu ohněm, mečem, hladem, zuby šelem, štíry, hady, krupobitím a smrtí, všem hříšníkům a odpůrcům Božího zákona prostými slovy „*zahynou a zhynouti musí tak, že nikdo nezůstane*“. Zmíněný článek Ab 1 ovšem dodává: „*k jejichž vykonání [tj. sedmi ran] mají být věřící vyzýváni*“.²⁵⁵ Tajně sestoupivší Kristus je zde proto, „*aby skrze se neb skrze anjely již řečené vybojoval dóm otporný a konec jemu učinil smrtí pomsty mečem neb ohněm, a zvláště ohněm*“ (C 27). Roli pomocníků u díla zkázy sehrají vyvolení táborští bratři, kteří mají vyvést lid na hory jako andělé, kteří vyvedli Lota ze Sodomy.

²⁵⁰ „...quod probatur per experientiam falsum, quia a diebus nostris non fuerunt tot mendacia pseudoprophetarum et tam periculosa, quam in ipso anno,“ I. von DÖLLINGER, *Beiträge II*, s. 694 (= B 26).

²⁵¹ Také tzv. chiliastická kvestie přepsaná Vavřincem z Březové rozlišuje mezi světem a věkem, resp. věky, jichž předpokládá více: „*Et sic eciam diffinientes secula ponunt plura habentes differentiam inter seculum et mundum*.“ FRB V, s. 418.

²⁵² Aa 17: „*Item fundare supradictas sentencias in illo textu Matth. XXIII^o a XXIV^o de consummacione seculi et intelligere per consummacionem seculi finem et terminum presentis temporis seu anni presentis, post quod erit aliud seculum, id est tempus et evum hominum viancium et fulgencium ut sol ab omni prorsus macula in regno patris supradicto [cf. Mt 13,43] sic usque ad finem mundi duraturo, et non consummacionem seculi, id est mundi, est error indoctus*.“ Správný údaj o čísle kapitoly (*Matth. XIII^o*) má článek B 42, druhá citace odkazuje na Mt 24,14; podobně se vyslovuje i článek D 41.

²⁵³ 2 Pt 3,10; srov. níže pozn. 328.

²⁵⁴ Také v tzv. chiliastické kvestii se obraz objevuje, a to v explicitním citátu z 1 Ts 5,2 (FRB V, s. 418).

²⁵⁵ Aa 2: „*ita, ut nullus relinquitur, peribunt et perire debent*“; Ab 1: „*ad quarum [plagarum] execucionem sunt fideles provocandi*“.

Představa hořícího města neřesti pak souzněla s obrazem zkázy z již citovaného Ježíšova výkladu o nápravě království: „*Syn člověka pošle své anděly, ti vyberou z jeho království každé pohoršení a každého, kdo se dopouští nepravosti, a hodí je do ohnivé pece; tam bude pláč a skřípění zubů*“ (Mt 13,41-42). Tábořská obec pak je oním tělem, o němž je psáno, že kdekoliv bude, tam se shromáždí i orlice (Mt 24,28),²⁵⁶ a proto o jejich příslušnících platí, že jim bude patřit každé místo, kam vstoupí jejich noha (Dt 11,24). Odtud pramenilo přesvědčení táboritů, že jsou vojskem (zástupem) poslaným od Boha k pomstě nad jeho odpůrci („*Jsou totiž vojskem poslaným od Boha po celém světě, aby odstanili všechna pohoršení z království Kristova*“).²⁵⁷

Zničení světa starých pořádků si tedy podle chiliastických vůdců Kristovi vyvolení museli vybojovat sami. K fyzickému boji vyzývali chiliasté s oporou v materiálním výkladu klasických militantních metafor Písma, ať už šlo o Exodus 32 nebo Epištolu Efezským 6.²⁵⁸ Mistři tu naopak setrvali na tradičním výkladu těchto míst v morálním smyslu, tj. jako boj s hříchem. Za to si vysloužili nálepku falešných proroků, jejichž činnost tradičně patřila k obrazu antikristovských rejdů před koncem věků. Výtky falešného výkladu slova božího létaly ostatně na obě strany. „*Misterské osoby a panské*“ podle jednoho chiliastického letáku obviňovaly kazatele, že svádějí prosté lidi a Písmo „*z své hlavy vykládají*“, ačkoliv sami svádí lidi svými rozumy, „*kdež se jim písma nedostává a důvodů*“.²⁵⁹ Jádrem sporu tedy zřetelně leželo v oblasti výkladu Bible, v oboru exegeze, a již současníci si toho byli dobře vědomi. „*Základem všech potomních pohrom bylo bludné chápání Písem*“, napsal Vavřínek z Březové ve své shrnující retrospektivě tábořských počátků.²⁶⁰ Do bizarní krajnosti dovedli libovolné zacházení s Biblí adamité na Nežárce. I oni žili v představě, že naplňují apokalyptický scénář: „*Item čas sedmého anjela bane vylitie v Zjevení svatého Jana praviec [Apc 16,17], že bude krev po vsie zemi až do uzd koňských, kosu na vešken svět již poslanú pravili [Apc 14,19-20]...*“²⁶¹ Jestliže své noční přepady skutečně ospravedlňovali poukazem na evangelijní „*uprostřed noci se rozlehl křik*“ (Mt 25,6), jde o cynickou aplikaci biblického textu, kde se sice mluví o příchodu království nebeského

²⁵⁶ K tomu H. KAMINSKY, *A History*, s. 346.

²⁵⁷ „*Sunt enim exercitus a deo per totum mundum missus ad tollendum omnia scandala de regno Christi.*“ V největší celistvosti podává tuto část chiliastického učení článek Ab 6, jemuž obsahově odpovídají články C 14, 17, 18 a 27. Srov. též Aa 12 = B 38, D 20 a K 11.

²⁵⁸ Srov. předchozí kapitolu.

²⁵⁹ AČ VI, s. 42.

²⁶⁰ „*Fundamentum autem omnium malorum sequencium fuit erroneus scripturarum intellectus.*“ FRB V, s. 403, český překlad VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika*, s. 108.

²⁶¹ Jde o článek K 11 Žižkova soupisu adamitských bludů.

(podobenství o deseti pannách), nicméně ani náznakem ne o násilí. Zapadalo by to ovšem do obrazu extrémní exegetické praxe komunity, která měla opírat provozování sexuálních orgií o Kristův výrok „*nevěstky předcházejí vás do Božího království*“ (Mt 21,31).²⁶²

Na základě toho, co bylo zatím řečeno o exegetickém přístupu obou stran, můžeme formulovat prozatímní hypotézu. Mohla by vypadat asi takto: Zatímco umírnění univerzitní mistři setrvali na obrazném, přeneseném výkladu klíčových prorockých a apokalyptických výroků, radikální kazatelé je aplikovali v jejich doslovném znění. Klasickou sumu středověké exegeze v jediném dvojverší představovala formulace čtyř způsobů výkladu Bible: historie, tropologie neboli morálka, alegorie čili oblast víry a anagogé odkazující k naději věcí budoucích. Čtvrtý smysl Písma ovšem v praxi málokterý autor důsledně aplikoval. Základní dichotomii lze vidět spíše v rozlišení spirituálního smyslu biblického textu od jeho doslovného znění (*sensus litteralis*). Hradbou mezi mistry a chiliasmem by tedy byla hranice oddělující tento *sensus litteralis* od sféry spirituální interpretace. Taková teze se skutečně na první pohled nabízí a v pramenech je mnoho míst, které ji mohou podepřít.²⁶³ Pokud bychom ji však chtěli skutečně učinit kritériem členícím dobovou exegetickou praxi do dvou nesmiřitelných táborů, dostává tato hradba povážlivé trhliny. Podívejme se proto hlouběji do dochovaného materiálu, nečetných památek chiliastické kampaně a především do polemické literatury.²⁶⁴

Nejpilnějším odpůrcem adventismu mezi pražskými mistry byl asi Jakoubek ze Stříbra, považovaný v té době za největší teologickou autoritu husitského hnutí. Snad

²⁶² K 9: „*Item zákon svůj jsú na rufiánství zakládali, že čtenie jest: ‚rufiáni a nevěstky předejdú vás do nebeského královstvie‘. A protož jsú ižádného, ktož by rufiánem nebo kurvú nebyla, v svůj zákon přijieti nechtěli...*“ Stranou ponechávám otázku historicity adamitské epizody. Do říše protikacířských klišé se ji pokusil odkázat A. PATSCHOVSKÝ, *Der taboritische Chiliasmus*, s. 180-194, jemuž stručně oponovali P. ČORNEJ, *Potíže s adamity*, s. 35 poukazem na shodu vzájemně nezávislých pramenů (srov. ale s. 56, pozn. 20) a F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s. 584, pozn. 153 otázkou, odkud by znal repertoár inkvizitorských insinací Žižkův polní písař. Antinomismus pojímá jako reálné učení stojící pod vlivem sekty svobodného ducha také Krista FEIGL-PROCHÁZKOVÁ, *Frei sollen sie sein, die Söhne und Töchter Gottes. Chiliastisches Gerüst, gnostisches Fundament des taboritischen Radikalismus?*, Husitský Tábor 13, 2002, s. 9-30. V každém případě Žižkův obraz adamitské teorie a praxe zkrsluje silná dehonestující tendence. I jejich exegeze se v tomto prameni jeví jako chiliasmus dovedený do extrémní polohy a text tak poskytuje charakteristiku svého druhu, ať už se jedná o popis s reálným jádrem, anebo víceméně parodické líčení.

²⁶³ O snaze mistrů zabránit doslovnému výkladu proroctví, který bujel mezi venkovskými kazateli, se zmiňují všichni významní autoři. Srov. F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, s. 26; TÝŽ, *Husitské Čechy*, s. 285; H. KAMINSKY, *A History*, s. 315; P. ČORNEJ, *Velké dějiny V*, s. 224; A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 21; R. KALIVODA, *Husitské myšlení*, s. 185, pozn. 39.

²⁶⁴ Prameny evidují J. MACEK, *Tábor I*, s. 379-385 a H. KAMINSKY, *A History*, s. 344-345, pozn. 88.

proto, že někteří venkovští kazatelé patřili mezi jeho bývalé žáky,²⁶⁵ a protože jeho pozice, ač umírněná, se nacházela přece jen nejbližší radikálním názorům, byl pokládán za osobnost schopnou prostředkovat mezi konzervativci a chiliastickým táborem. Jakoubek byl autorem nebo spoluautorem několika univerzitních dobrozdání a teologických naučení, ale také oběžníků a polemických listů.²⁶⁶ K nejinstruktivnějším v našem kontextu patří list mistru Janu z Jičína, jednomu z vůdčích adventistických kazatelů. „*Zdá se mi,*“ píše zde Jakoubek, „*že výrok Jeremiáše 51 ,Utecte zprostřed Babylonu‘ a Izaiáše 19 ,V onen den bude v egyptské zemi pět měst‘ se nevykládají doslova o materiálním Babylonu a tělesných a materiálních pěti městech ani o materiálním ,městě Slunce‘, mají-li nám posloužit podle záměru Ducha svatého.*“²⁶⁷ Svou představu o exegezi těchto míst vyjadřuje potom následovně: „*Kéž bys slova textů Genesis, Izaiáše, Daniela a Apokalypsy aplikoval tak, aby to vyhovovalo tvé vlastní interpretaci, bez přeskakování a krácení, zato tak, že bys připojil k doslovnému smyslu i smysl mystický tam, kde snad nespádají v jedno, a následně bys doložil rozumem nebo Písmem nebo autoritou, že onen mystický smysl je přijatelný...*“²⁶⁸ Potud se zdá, že jádro kontroverze opravdu tvoří rozpor mezi výkladem *litteraliter* a *spiritualiter*. Je tomu tak v konkrétním případě pěti měst: „*ille quinque civitates, de quibus prius, debent spiritualiter intelligi.*“²⁶⁹ Znamená to však, že by Jakoubek ze zásady odmítal možnost doslovného výkladu prorockých knih? Nikoliv. V témže listě Jičínovi píše: „*Nechci také popírat, že dosti četná proroctví se chápou doslova, když v oněch proroctvích byly mysticky a tajemně demonstrovány praxe a skutky novozákonního věku, o nichž se zmiňuje evangelium.*“²⁷⁰

²⁶⁵ H. KAMINSKY, *A History*, s. 344, pozn. 87, upozorňuje na grady M. Jana z Jičína, Bc. Mikuláše z Pelhřimova a Bc. Markolta ze Zbraslavic, spojení s univerzitou ale předpokládá i u Korandy a Čapka. Ze seznamu tábořských kněží in: F. ŠMAHEL, *Dějiny Tábora I/1*, s. 319 plyne, že mistrovský titul měl i Pavel z Oleše, který působil mezi radikály na Ústecku v letech 1417-1418.

²⁶⁶ K Jakoubkově polemice s chiliasmem srov. M. RANSDORF, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, s. 143-156 kde je uvedena i starší literatura.

²⁶⁷ „*Videtur michi, quod illud Ierem. LI [6] ,Fugite de medio Babilonis‘ etc., et illud Isa. XIX [18] ,In die illa erunt quinque civitates in terra Egipti‘ etc. non intelliguntur ad literam de materiali Babilone et corporalibus et materialibus quinque civitatibus arte hominum edificatis, nec de civitate solis materiali, prout ad intencionem debent spiritus sancti nobis deservire.*“ H. KAMINSKY, *A History*, s. 531. Podobně také v Listu proti chiliastům, tamtéž, s. 519.

²⁶⁸ „*...utinam verba textus in Gen., Isa., Dan. et Apok. applicasses convenienter ad tuam propriam misticacionem, nec persaltando nec truncando, sed sensum mysticum sensui literali applicando, ubi saltem in predictis locis literalis et mysticus non coincidunt, et consequenter probasses racione vel scriptura aut auctoritate, quod ille sensus mysticus esset acceptandus...*“ Tamtéž.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 533.

²⁷⁰ „*Negare eciam ego nolo, quod prophecie satis multe literaliter intelliguntur, cum practicata et executata tempore legis gracie, de quibus fit mencio in ewangelio, fuerunt in prophetis illis misterialiter et secrete demonstrata.*“ Tamtéž. Příznačné je ovšem pokračování, kde Jakoubek varuje před zneužitím této

Jakoubek jistě nebyl přítelem uplatňování Starého zákona jako normy jednání, s určitou sobě vlastní rezervou ho ale v principu připouštěl. Také instrukce *Kdo chce řádně bojovati*, vydaná pravděpodobně v době hektických úvah nad přípustností fyzického boje, je sbírkou starozákonních vojenských naučení, která se mají doslova napodobovat.²⁷¹ Otázkou je ovšem provenience tohoto spisu. Samotný text nese doušku o svém vydání „*podle zprávy a naučení mistrův a kněží pražských*“. Josef Macek však hledal jeho vznik v tábořském prostředí roku 1420, zatímco František Šmahel usuzuje na vznik v Praze obležené první kruciátou.²⁷² V každém případě tu máme v rukou příklad textu uvádějícího dlouhou řadu biblických míst, která zůstávají platná ve svém historickém smyslu. Nikdo z odpůrců chiliasmu ovšem netvrdil, že by proroctví, kterými radikálové dokládali své teorie, byla lživá. I ona mohla posilovat ve víře, avšak pouze obezřetně interpretována. Jak říká tzv. Rakovnický oběžník, opět zřejmě dílo Jakoubka ze Stříbra: před blouznivými výklady, které z nich venkovští kazatelé dovedou vyloudit, je třeba utíkat.²⁷³

Jak tedy vypadala exegetická praxe hlasatelů chiliasmu? Zůstaňme ještě u dvou proroctví o útěku z Babylonu do pěti ohrazených měst. Jakoubek chápal Babylon jako duši v pokušení; když mu to Jičín vyčetl jako nepřipustné zúžení, vysvětlil, že pod jeho formulaci spadá i všechno neřádstvo v církvi, zkrátka všechny duše zlých lidí.²⁷⁴ Naproti tomu adventisté chápali Babylon jako všechny osoby v hříchu od krále a papeže po nejmenšího laika nebo kněze, který se protíví Bohu. Stanoviska obou táborů v tomto bodě zřetelně konvergují. Je tomu tak zřejmě proto, že Jakoubek byl do jisté míry zahrnut do úzkých protivníkovou námitkou. Janu z Jičína posloužil *locus communis* reformního hnutí, když ztotožnil Babylon se zhýralými preláty. Jakoubek musel uznat, že takový výklad je možný, ba byl by jistě našel ve svých starších pracích další doklady pro jeho oprávněnost. Ve stopách tradiční církevní kritiky šli táborité také tehdy, když za nevěstky babylonské označili kněze v nádherném šatu. Proti rozmařilosti kléru horlili mravokárci v Čechách dlouhá desetiletí, avšak nyní zněl verdikt takto: „*Item každý kněz, jenž s pleší a bez brady aneb v ornátě mši slúží, jest ta nevěstka okrášlená, o níž*

připustky pro hrubozrné výklady proroctví „*sicut litera historie prima facie pretendit*“, neboť pak bychom např. dodnes očekávali Mesiáše, o němž Starý zákon hovoří v budoucím čase.

²⁷¹ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 580-582.

²⁷² Josef MACEK, *Nejstarší husitský bojový řád*, Historie a vojenství 2, 1953, s. 61-81. Srov. též Jan DURDÍK, *Husitské vojenství*, 2. vyd., Praha 1954, s. 45-50. Proti tomu F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, s. 44 a 338, pozn. 80, který jej považuje za společné stanovisko teologů husitské levice.

²⁷³ „*Scripturas quidem propheticas, quas allegant, pro fide accipite, sed sensus, quos inde eliciunt, fugite sompniosos.*“ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 577.

²⁷⁴ H. KAMINSKY, *A History*, s. 534-536.

jest psáno v Apokalypsi svatého Jana [Apc 17,1-5].²⁷⁵ Práce s metaforou je veskrze obdobná, důsledky z přirovnání celebranta k nevěstce ve zlatě a šarlatu však byly různé: Tábor naprosto zavrhl ornáty, zatímco Praha odmítala jen jejich zbytečnou nádheru.

A právě důsledky neuvážených dedukcí měl Jakoubek ze Stříbra na mysli, když chtěl výklad Bible udržet co nejvíce ve spirituální oblasti. Důvodem nebyla ani tak exegeze Babylonu a jeho nevěstek, jako spíše problematika fyzického útěku: tady už šlo o pohyb velkého množství prostých lidí, a na to byl Jakoubek vždy opatrný.²⁷⁶ Během polemiky s chiliasmem napsal: „*Item číst prorocství Zákona božího je dobré k porozumění; pakliže byste něčemu najisto porozuměli, můžete to s užitkem kázat lidu. Avšak jsou tam také jistá tajemství, kterým nerozumíte nebo v nich neumíte nalézt jistý a bezpečný smysl...*“²⁷⁷ V Jakoubkových očích zřejmě Jičínova interpretace Babylonu ve smyslu reálné zkažené společnosti právě v případě Jeremiáše 51 onen „*jistý a bezpečný smysl*“ překračovala. Zakládala totiž možnost (nebo nutnost) fyzického útěku hrstky věrných z jejich dosavadních bydlišť. Sama o sobě ale tato interpretace není materiální exegezí! Spíše lze, pokud jde o výklad tohoto místa,²⁷⁸ mluvit o tropologii v případě Jakoubka a alegorii u adventistů. Tak jako v klasickém příkladě Guiberta z Nogentu Jeruzalém znamenal morálně duši křesťana a alegoricky církev,²⁷⁹ tak v našem případě Jakoubkův výklad akcentuje morální stránku (utěci z Babylonu = být dalek hříchů), zatímco Jičínova exegeze Babylonu je alegorická, když jej vysvětluje jako společenství zlých (tj. nehusitů) a doporučuje se z něj (fyzicky) vymanit. To ale znamená, že se oba přístupy, ač jejich autoři stáli ve vzájemném rozporu, pohybují ve sféře spirituální interpretace.²⁸⁰ Chiliastické pojetí pěti měst je pak o poznání materialističtější, nicméně ani ono neodpovídá tomu, co pod doslovným výkladem rozuměli např. pařížští profesori 13. století. Jejich *sensus historicus* by vyžadoval spíše porozumět znění, jaké zanechal lidský autor biblického textu, a pět měst by tak bylo třeba hledat – v Egyptě. Aplikace

²⁷⁵ Citován je článek C 52, srov. Aa 38 = B 23.

²⁷⁶ V tomto smyslu podal Jakoubkův portrét F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 80-89, kde i další literatura.

²⁷⁷ „*Item prophecias legis dei legere bonum est ad intelligendum; si quod intellexeritis certitudinaliter, potestis utiliter populo predicare. Quedam sunt ibi archana, que autem non intelligitis nec ibi scitis certos sensus et securos invenire...*“ H. KAMINSKY, *A History*, s. 530. Srov. A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 9-10.

²⁷⁸ Jde nejen o Jr 51,6.45, ale i o Apc 18,2-5, srov. AČ VI, s. 43-44: „*V kterémžto času přikazuje Pán Bůh svým vyvoleným utéci z prostředka zlých skrze Isaia [recte Jr, viz zde s. 235] ... A skrze s. Jana v Zjevení v XVIII. kapitole [v. 4-5] die: „Slyšal jsem jiný hlas s nebe řkúcí: »Vyjděte z něho [tj. z města Babylonu], lidé moji, abyste účastni nebyli jich hřiechův, neb hřiechové jich přišli sú až do nebe.«“*

²⁷⁹ James J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, s. 302.

²⁸⁰ Za materiální výklad („physical sense“) považoval Jičínovu interpretaci H. KAMINSKY, *A History*, s. 315.

na česká města a české poměry předpokládá přece jen elementární práci s přeneseným významem. Sám Jakoubek koneckonců ironicky poznamenal, že pokud by měl být důsledně aplikován materiální smysl, museli by věrní vyjít ze skutečného Egypta a přejít Rudé moře.²⁸¹

Také výše citovaná Kristova výzva u Matouše 24,16 „*tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor*“ nespadá tak zcela do oboru doslovného výkladu. Povšiml si toho i Jakoubek, který Janu z Jičína vyčetl, že zatímco hory chce vykládat materiálně a shromažďovat na nich své stoupence, Judsko interpretuje přeneseně jako pseudo-křesťany. Proč tedy nevyložit spirituálně i pět měst z Izaiáše? Anebo Judeu materiálně, tedy jako obřezaný lid?²⁸² Je zde znovu vidět, že Jakoubek teoreticky připouští všechny způsoby výkladu Bible a že kritérium pro volbu jednoho z nich bude třeba hledat jinde než v dichotomii doslovný – přenesený. Vždyť ještě na jaře 1419 si mluvčí pražských radikálů Jan Želivský připravoval svá kázání do velké míry v zajetí alegorie. V souvislosti s prvním shromážděním na hoře Tábor hovořil o Proměnění Páně. Kdo chce vidět Krista, musí podle něj odejít na galilejskou horu, to znamená stoupat a růst výš a výše ve ctnostech. Pána bylo lze spatřit dosud jen „*na hoře rozjímání*“.²⁸³

Záměna hor za opevněná města jako shromaždiště stoupenců radikalizujícího se husitství, která znamenala přechod od prvotního táborového hnutí (poutí na hory) do adventistické fáze, vyžadovala také posun v interpretaci zmíněného Kristova výroku.²⁸⁴ Tento posun spočíval právě v užití přeneseného významu: „*Utekajte k horám, točíte k věrným lidem, kteříž povýší své naděje, mysle a žádosti k Bohu proti všem a nade vše moci.*“²⁸⁵ Interpretace hor jako věrných lidí, kteří se pozdvihují k Bohu, je obrazný, spirituální, ba morální výklad *par excellence*. Domnívám se vidět za touto formulací běžný kazatelský postup stavící výklad na jakékoliv podobnosti přirovnávaných jevů. Přesně takovou názornou alegorii (vyvýšené místo coby znak vyvyšování mysli) bychom klidně mohli najít v kázání některého z pražských mistrů a objevuje se, jak

²⁸¹ „*Ita eciam populus fidelis deberet exire de materiali Egipto et transire per Mare rubrum, sicut olim filii Israhel.*“ H. KAMINSKY, *A History*, s. 541.

²⁸² Srov. verzi b Listu Jičínovi, H. KAMINSKY, *A History*, s. 540-541, např.: „*Et si, ut vos vultis, per montes intelliguntur sensibiles et materiales montes, tunc eadem ratione, sine ratione diversitatis, Iudea deberet intelligi gens iudaica circumcisionis.*“

²⁸³ „*Quia sepe Dominus dixit discipulis, quia precedet eos in Galileam, ubi apparuit eis in monte Thabor, quod est in Galilea... Ideo, qui volunt Christum videre, debent in Galileam ire, id est transmigrare, plus ac plus proficiendo et alcius et alcius in virtutibus crescendo, quia hii videbunt Dominum. ... Ergo si non eris in monte contemplacionis, non videbis Dominum neque adorabis vere Cristum.*“ JAN ŽELIVSKÝ, *Dochovaná kázání I*, s. 43. S prvním shromážděním na hoře Tábor spojil toto kázání z 21. 4. 1419 H. KAMINSKY, *A History*, s. 282.

²⁸⁴ Na to upozornil H. KAMINSKY, *A History*, s. 317.

²⁸⁵ AČ VI, s. 41.

řečeno, i u Želivského. Přenesený význam ostatně našel své uplatnění v samém centru adventistických představ. Apokalyptický drak, který strhuje ocasem hvězdy z nebes (Apc 12,4), je příznakem kosmické katastrofy, avšak v tomtéž manifestu jen o pár řádek níže se vysvětluje, že dračím ocasem jsou obrazně míněni proroci-kněží učící lež. Podkladem je Izaiášův výrok o hlavě a ocasu (Is 9,14), který by opět uplatnil každý jen trochu svědomitě připravený kazatel.²⁸⁶ V polemice proti konzervativním kněžím byla tedy adventistům dobrá i alegorická exegese.

Radikalizace husitské levice dospěla až do kritického bodu, v němž skupina pikartů a adamitů překročila hranici tolerance samotného Tábora a byla táborskou „stranou pořádku“ fyzicky zlikvidována.²⁸⁷ Cesta k této nejzazší hranici však rovněž nevedla přes doslovný výklad apokalyptických proroctví dovedený do krajnosti, nýbrž naopak skrze spiritualizaci pikartské ideologie.²⁸⁸ Pikartská eucharistická hereze byla založena na heterodoxní interpretaci klíčových výroků Ježíše při Poslední večeři. Slovy „*toto je mé tělo*“ nebyl podle pikartů míněn chléb, jež měl Kristus v ruce, nýbrž jeho skutečné tělo, a obdobně krví nemyslel víno, nýbrž krev, již prolíje na kříži.²⁸⁹ Doslovný a historický význam scény Poslední večeře tu pikarti nahrazují přeneseným výkladem, přestože se na jeho podporu snaží přeinterpretovat událost i v jejím historickém rozměru. Rozhodná remanenční teorie ve Vyznání Petra Kániše je ovšem podepřena minimem biblických dokladů. Její premisou zůstává symbolické pojetí svátosti jako „*znamení svaté věci*“.²⁹⁰ Závěr dokumentu nicméně nenechává na pochybách, že hermeneutika stála nadále ve středu pozornosti. O nepikartských kněžích tu Petr říká, že „*lid z pravé cesty svozují, nemohouce toho svého bludného a kacířského smyslu nikdež právě v Zákoně Božím založiti, a jakžkoli mnoho Písma přivozují, však cizoložně a nepravě přivozují. A věrní jim jako falešným prorokům nemají věřiti, ač chtějí spasení býti.*“²⁹¹

Vavřincův údaj o pikartské exegezi Poslední večeře potvrzuje dílo Martínka Húskey. Ten zdůvodňoval jádro svého názoru na eucharistii následující úvahou:

²⁸⁶ „*A napomínám vás, varujte se od lháruov kněží falešných, neb oni sú ten ocas, jenž trhá hvězdy s nebe, jako die Yzaías prorok.*“ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 577.

²⁸⁷ K tomu naposledy podrobně P. ČORNEJ, *Potíže s adamity*, a S. BYLINA, *Na skraju lewicy husyckiej*, s. 52-89 a passim.

²⁸⁸ A. PATSCHOVSKY, *Der taboritische Chiliasmus*, s. 177 a 195; A. MOLNÁR, *Eschatologická naděje*, s. 33.

²⁸⁹ Uvádí to Vavřinec z Březové, FRB V, s. 429, i článek H 3, srov. také E 1; transsubstanciaci popírá většina soupisů chiliastických a pikartských bludů, srov. Aa 44, B 4, C 92-94, F 6 a 10.

²⁹⁰ A. FRINTA, *Vyznání víry dobré a svaté paměti Petra Kányše*, JSH 1, 1928, s. 6-8, zde s. 7 a passim.

²⁹¹ Tamtéž, s. 8.

„A protož rozum pravý a křesťanský těch slov Kristových: *‘Toto jest tělo mé a jest krev má’* tento jest, totiž v pravdě znamená, že jest mé tělo pravý pokrm a krev má pravý nápoj duchovní. Neb jinak ta řeč Kristova byla by příliš falešná, proto, neb jest to jisté, že ten chléb vidomý není jednobytné tělo Kristovo, kteréž sedí na pravici Boha otce v nebesích.“²⁹² Kristovo tělo podle Martínka není přítomno ve všech kostelích, kde by jej mohly žrát myši a mouchy. V paragrafovaném souhrnu jeho názorů pak opět stojí teze, že Ježíš neměl na mysli chléb, když pravil „*toto je mé tělo*“, nýbrž ukazoval při tom na svou tělesnou schránku.²⁹³ Trochu jinou cestou se dal Martínek ve svém Vyznání, kde se na hranici slovíčkaření snaží dokázat, že příslušná formulace dává smysl jen vztažena na symbolickou kvalitu chleba. „Protož poněvadž Pán Kristus, ukázav chléb posvátný, neřekl: *‘Tuto jest,’* ale *‘Toto jest tělo mé, kteréž za vás bude zraženo,’* tehdy to musí rozumíno býti, že mluvil znamenáně.“ Jinde se totiž tělem může rozumět církev vyvolených. Pochybnou argumentaci eucharistického sporu můžeme pominout, nikoliv však skutečnost, že tu chiliasta Martin Húska hájí přenesený výklad Slova božího, a to ze značnou vehemencí. „A takové mluvení v podobenstvích položil jest často Duch svatý v Starém i v Novém zákoně,“ tvrdí a spěchá doložit to několika výmluvnými příklady. Jeho výklad přerůstá až do sémiotické teorie: „Protož ten jest obyčej v Písmě svatém, když to znamení jmenuje se týmž jmenem jakžto znamenáná věc a znamenáná věc jmenuje se týmž jménem jakžto znamení, jakž již dovedeno jest v Písmích nahoře psaných. Též jest i o svátosti oltářní, a tak věrný člověk můž rozličně tuto svátost nazývati, někdy tělo Kristovo a někdy chléb, poněvadž jí tak Písmo nazývá.“²⁹⁴ Je to jeden z mála případů, kdy sledovaní autoři sami reflektují teoretické otázky interpretace. Nápadně podobné jsou vývody Jana Němce ze Žatce, jak je reprodukuje Jan Příbram.²⁹⁵ Také podle něj Kristus mluvil při Poslední večeři o svém těle „znamenáně“, tak jako sedm klasů v knize Genesis znamenalo sedm tučných let.²⁹⁶

Je nutno poznamenat, že Húskova obhajoba spirituálního smyslu Písma spadá do sporu o svátost oltářní, nikoliv do publicistické polemiky týkající se konce věků a

²⁹² A. FRINTA, *Vyznání o chlebu živém a věčném* (Martina Húsky), JSH 1, 1928, s. 8-12, zde s. 9.

²⁹³ Článek Jb 5: „*Nam per illa verba: ‘hoc est corpus meum’ ostendit Christus suum corpus, quod pro nobis est traditum.*“ Obdobně článek Ja 3: „*Christus illa verba dixit ad apostolos et per illa verba demonstravit corpus suum, in quo sedebat.*“ Je podle Martínka s podivem, že se kněží jako kouzelníci snaží proměňovat chléb a víno a myslí si, že do něj přimějí sestoupit Krista, jako se vábí na chleba pták.

²⁹⁴ A. FRINTA, *Vyznání o chlebu živém a věčném*, s. 10.

²⁹⁵ JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží táborských*, s. 71 (= D 144).

²⁹⁶ Dodat je třeba, že pikartská argumentace je snad vtipná, avšak nikoliv důsledná. Ve snaze popřít přítomnost Kristova těla na zemi Húska pro změnu trval na doslovném znění výroku „*Vstoupil na nebesa*“ (1 Pt 3,22), který podle něj přece nezní „*Skryl se v óplatce*“. D 135, tamtéž, s. 68.

Kristova příchodu. Jestli motivací pro odchod pikartů z Tábora byla výhradně jejich eucharistická úchylna, a nebo hrálo roli i setrvání na stanoviscích radikálního chiliasmu, není z pramenů možné přesně vyčíst. Zdá se ale, že Martínkovy pikartské a pozdně chiliastické názory tvořily jakýsi celek, byť snad nesourodý a vnitřně rozporný.²⁹⁷ Húskovy kaceřované teologické inovace se každopádně netýkaly jen oltářní svátosti, ale také křtu a kázání, ačkoliv není známo, co konkrétně o nich učil.²⁹⁸ Zmiňuje to jeho list z vězení Píseckým, prodchnutý mesianistickou touhou vyjevit světu poznanou pravdu. Martínek žil v přesvědčení, že zná „pravý a jistý Kristov a apoštolský řád“.²⁹⁹ Míra emancipace kázání od Písma u něj ovšem nedosáhla krajní polohy, jakou u pikartů a adamitů předpokládal Amedeo Molnár.³⁰⁰ „Probuoh slyšte mě“, psal táborům do Písku, „a povieť vám ještě řád Christov, jenž se je dál při chlebu těla Páně, při kázání a při křtu, a dovedu jeho z Zákona božieho.“³⁰¹ Nutnost dokazování z Písma tedy Martin neopustil. Transsubstanciační dogma podle něj, ač mu věří celá církev se všemi doktory, je lež, kterou není čím dokázat. Stejně tak by měli věřící požádat své kněze o doklad z Písma, který podle nich přikazuje klekat před hostií a jinými způsoby jí prokazovat úctu.³⁰²

Ve *Vyznání o chlebu živém a věčném* se Martin Húska obšírně zabýval vztahem starozákonních proroctví a Zákona milosti.³⁰³ Ačkoliv údajně sám zastával chiliastický názor, že nastalá epocha obnoveného království anuluje platnost Nového zákona, jako ten vyprázdnil ustanovení židovského zákona a předpovědi proroků,³⁰⁴ přesto i k tomuto náhledu došel studiem Bible. Vavřinec z Březové vypráví, že se chiliastičtí kazatelé naučili od pražského krčmáře Václava, velkého znalce Bible, vykládat Nový zákon Starým a naopak.³⁰⁵ Jak soudí Howard Kaminsky,³⁰⁶ krajně chiliastická metoda exegeze reprezentovaná Húskou byla obdobná přístupu Jáchyma z Fiore. V anonymním traktátu

²⁹⁷ P. ČORNEJ, *Potíže s adamity*, s. 36-38; A. MOLNÁR, *Eschatologická naděje*, s. 33.

²⁹⁸ O svátosti křtu a o kázání se zmiňuje ve své argumentaci také Petr Kániš a pojímá je stejně jako eucharistii, tj. jako symboly substanciálně nezávislé na zprostředkovávané boží milosti. A. FRINTA, *Vyznání víry dobré a svaté paměti Petra Kányše*, s. 7-8.

²⁹⁹ FRB V, s. 495, pozn. g.

³⁰⁰ A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 11.

³⁰¹ FRB V, s. 495, pozn. g.

³⁰² Ja 3 a Ja 6. Ještě těsně před smrtí, již po tortuře pálením boků, vysmívali se prý Martínek a jeho druh Prokop Jednooký klekání před hostií – „*coram creatura, pane scilicet sacramentali*“. FRB V, s. 494. Prokazovat hostií úctu klaněním a klekáním zapovídaly také články Aa 46, B 7, C 86, E 6, Jb 5.

³⁰³ A. FRINTA, *Vyznání o chlebu živém a věčném*, s. 11.

³⁰⁴ Příslušné pasáže z Příbramova *Contra articulos picardorum* (pocházející z nevydaných refutací) cituje H. KAMINSKY, *A History*, s. 350. O vyprázdnění některých ustanovení Nového zákona hovoří i články Ab 17, Aa 28, B 52, C 39, D 69 a G 7.

³⁰⁵ „*Hii omnes respectum habebant ad quendam Wenceslaum in Praga pincernam, qui ultra omnes in Biblia notus Novum per Antiquum et e converso exponebat testamentum.*“ FRB 5, s. 413.

³⁰⁶ H. KAMINSKY, *A History*, s. 351.

Cum eadem est via a v tzv. chiliastické kvestii zachycené u Vavřince se podle něj uplatňuje vzájemný typologický výklad Starého a Nového zákona s cílem získat nový korpus moudrosti, který by charakterizoval nový věk, *regnum reparatum*.

Text reprodukováný Vavřincem je spíše než kvestií (chybí otázka i další formální znaky) pozicí univerzitního stříhu mající osvědčit správnost názorů, které její autor kázal.³⁰⁷ Čtyři úvodní suppozice vymezují jeho vztah k biblické zvěsti: jak proroctví, tak slova apoštolů jsou pravdivá tak, jak se čtou, a nemá se k nim nic přidávat. Platí tedy i výroky o naplnění božího tajemství (Apc 10,7; Dn 12,7). Nadále se však autor platností Písma a pravidly jeho výkladu explicitně nezabývá. Následující odstavce shromažďují masivní množství biblického materiálu, kterým autor osvětluje svou představu o dnu pomsty, jeho průběhu a následcích.³⁰⁸ Až na výjimky však chybí komentáře, které by je spojovaly do důkazních řetězců, a systematická typologická interpretace zohledňující specifickou platnost Nového a Starého zákona se neobjevuje. Citáty ale v každém případě přicházejí bez ohledu na svůj původní kontext a jsou vztaženy k novému kontextu, k dovršení věku. V tomto smyslu snad autor postuluje „nový korpus moudrosti“. Není třeba dodávat, že při tomto počínání musel přicházet ke slovu jak doslovný, tak především přenesený výklad.

Traktát *Cum eadem est via* podává v extenzivní formě nauky známé z chiliastických článků. Také zde je výjimečně vysoký podíl biblických citací, jsou ovšem poskládány tak, že výsledek budí dojem plynulého textu. Na začátku, kde autor přirovnává postavení pozůstalého lidu k Izraelcům na cestě z Egypta, uvádí také několik slov k metodice biblické exegeze. Vzhledem k situaci podobné časům starého Izraele máme mít na paměti Mojžíšův zákon, avšak nade vše přece jen ctít hlavu, tj. Kristovo evangelium, z níž vyrůstá tělo kázání propojené klouby a šlachami zákona a proroků. Pasáž, která si vydatně pomáhá formulacemi Bible, skutečně vytyčuje postup, jehož se autor dále drží.³⁰⁹ Váhal bych ale pokládat ji za konkretizaci vzájemné interpretace

³⁰⁷ Srov. „*Quibus supposicionibus positus hoc modo formavi posicionem, que est fundamentum fere omnium mearum predicacionum.*“ FRB V, s. 417.

³⁰⁸ H. KAMINSKY, *A History*, s. 351, pozn. 119 soudí, že traktát představuje „*much more than a mere heaping together of quotations drawn indiscriminately from both Testaments*“. Oporu pro takové tvrzení však vidím leda v první suppozici, kterou Kaminsky cituje. S ohledem na další partie si nejsem jist, že autor pozice záměrně používá křížových odkazů Starého a Nového zákona, aby aktualizoval slova proroctví.

³⁰⁹ Toho si povšiml H. Kaminsky, tamtéž. Dotyčný úryvek zní: „*...recordemur Mosayce legis [Mal 4,4], ubi hac via scripta continetur. Sed ne videamur in religione angelorum Christi fideles decipere, ambulantes frustra inflati carnis sensu [Col 2,18], teneamus super omnia capud, i.e. evangelium Jesu Christi, et totum corpus predicacionis per nexus coniuncctionesque legis et prophetas [Kaminsky opravuje na prophetarum] subministremus, ut possit crescere in augmentum divine coniuncctionis [cf. Col*

Starého a Nového zákona podle číšníka Václava, pokud by tato měla vycházet z jejich typologické následnosti (Vavřincův údaj je ostatně příliš vágní a stručný, než aby se mohl stát východiskem takovýchto úvah).³¹⁰ Spíše zde tuším proklamaci činící za dost statutu evangelia, a tedy jakousi obhajobu proti výtkám, že chiliasté upřednostňují proroctví před Zákonem milosti. Tomu nasvědčuje i pokračování traktátu. Autor hovoří o tom, jak Bůh vyslyšel prosby trpících Izraelitů a vyvedl je z poroby. Pak znovu připomíná, že křesťané vedení Duchem božím (*spirituales*, srov. Gal 6,1) mají o duchovních věcech hovořit duchovními slovy Nového zákona – přirozeně jde opět o parafrázi Bible (1 Cor 2,13). Uvádí tedy z evangelia příklad utiskované vdovy, kterou vyslyšel soudce. Podobenství (Lc 18,2-8) umně kombinuje s proroctvím (srov. Bar 4,16-24) a do obou výpůjček doplňuje svévolně odkaz na Faraona, aby je spojil se svým původním egyptským příměrem.

Podobně jako u chiliastické pozice z Husitské kroniky i zde by se dal vztah Starého a Nového zákona označit jako synergický. Argumenty čerpá traktát *promiscue* ze Starého i Nového zákona s ohledem na jejich užitnou hodnotu. V praxi to znamená aplikaci libovolných částí Bible v přesvědčení, že jak proroci, tak evangelisté a samozřejmě především Kristus znali scénář budoucnosti a dali do něj nahlédnout.³¹¹ Znamení druhého Kristova příchodu jsou roztroušena na různých místech Písma a stačí je shromáždit a seznat, že se nyní naplňují. Sám Ježíš totiž odmítl udat den a hodinu konce, popsal ale jeho příznaky.³¹² Exegetickým principem traktátu je proto výběr citátů z Bible a jejich výklad tak, aby vznikl co nejpřesnější obraz království sestoupivšího Krista. Ačkoliv Starý zákon platil pro Židy a Nový pro křesťanskou éru, z obou se lze poučit o věku následujícím.³¹³ Obnovená přítomnost Kristova i podle autora traktátu znamená konec novozákonní epochy. To je vidět mimo jiné v jeho výkladu o sakramentech. Eucharistie prý zůstane zachována, bude se však jíst ne již na paměť

2,19]. *Memores igitur exitus de Egipto Israelis, tali modo ordiamur.*“ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 582.

³¹⁰ Nexus, o kterém autor mluvil na začátku svého dílka, je biblickou metaforou a nezakládá nějakou zvláštní teorii o posloupnosti a různé platnosti zákonů starého, středního a případně nového věku.

³¹¹ „*Et quia secretum suum Deus revelavit ad servos suos prophetas dans eis intelligere, signa huius ampliora ne queramus.*“ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 584.

³¹² Tamtéž, s. 584; autor se zde opírá o klíčová místa adventismu, Mt 24 a Lc 21. Na rozpaky autora nad nesplněním detailních adventistických předpovědí upozornil F. M. Bartoš tamtéž, s. 573-574.

³¹³ Posouzení vlivu Jáchyma z Fiore na takovouto exegezi, jak jej předpokládal H. Kaminsky, přesahuje obzor tohoto pojednání. Zastoupení Jáchymových děl v českých rukopisech sledoval Kurt-Victor SELGE, *Handschriften Joachims von Fiore in Böhmen*, in: *Eschatologie und Hussitismus*, s. 53-60. Každopádně se jáchymistická stopa, resp. vliv na Jáchyma navazujících myšlenek zdá pravděpodobněji než působení sekty svobodného ducha v nějaké její vysoce organizované podobě, srov. A. PATSCHOVSKY, *Der taboritische Chiliasmus*, s. 179-180.

smrti Kristovy – tato praxe podle 1 Cor 11,26 platí, jen dokud On nepřijde – ale na paměť jeho vítězství. Obnovené království je ovšem výhradně říší apokalyptického Krista, v traktátu nefiguruje Duch svatý, jemuž zasvětil třetí epochu Jáchym z Fiore nebo adamité.³¹⁴ O pneumatickém působení se nezmiňuje ani poslední odstavec traktátu, který předpovídá zánik dosavadní moudrosti.³¹⁵

Sám autor ovšem dosud používá psaného Božího zákona vydatně, aby odkryl symptomy posledního dne své epochy.³¹⁶ Je podle něj s podivem, že „moudří tohoto světa“ nedovedou rozpoznat tento čas.³¹⁷ Autor jim předhazuje, že jsou tupější než nevěstka, která znala příchod svého muže dávno dopředu. Tato pasáž je výmluvnou ukázkou práce s Biblií. Základem historky je kniha Přísloví 7. Žena v nevěstčím úboru tu svádí mladíka se slovy, že její muž je na cestách a vrátí se až za úplňku – „*in die plene lune reversurus*“.³¹⁸ Měsíc podle Ecclesiastika 43,6 ukazuje čas a je znamením věku. Následuje argumentační skok, jehož platnost ale autor staví jako evidentní: „*Co jiného je tedy luna v úplňku, ne-li celistvá svátost těla Kristova?*“³¹⁹ Pak může pokračovat tvrzením, že Kristus, neboť jeho tělo pochází z pokolení Davidova, je tím, kdo otevře knihu sedmkrát zapečetěnou (Apc 5,5). Závěrem této do důsledku domyšlené spekulace nevěstčiny³²⁰ je poznání, že den Kristova příchodu bude zářit jako úplňk, ale hlavně důkaz, že Kristus se vrátí tak, jako se vracejí fáze měsíce.³²¹ Autor očividně pracuje s alegorickým a anagogickým výkladem i tam, kde vychází z teze, že prorocství konce světa se skutečně naplňují. Tato interpretace probíhá vždy tak, aby výsledek podporoval autorovu představu o konečné nápravě církve a zničení zlých. Přesto např. konkluze o luně v úplňku stojí na klasické metafoře a celé podobenství o nevěstce vyžaduje přenesenou interpretaci (přinejmenším záměnu ženina manžela za Krista). Materiální chápání výroků o konci světa se prolíná s obrazným výkladem dalších míst, jež jsou tak rovněž vztažena k tématu univerzální eschatologie.

³¹⁴ P. ČORNEJ, *Potíže s adamity*, s. 45 se pokusil dát do souvislosti jáchymistické tři věky se symbolickými jmény, která přijali vůdcové adamitů – Mojžíš, Ježíš, Adam.

³¹⁵ F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 591 s oporou v J 6,45, Jer 31,34, 1 Cor 1,19 a dalších místech.

³¹⁶ Ostatně i Jáchym z Fiore prostudoval celou Biblii, aby podpořil svou tezi o třetím věku. G. L. POTESTÀ, „*Intelligentia Scripturarum*“, s. 105.

³¹⁷ Anonymní protivníci v polemice – *sapientes* – jsou opět zahaleni do hávu literární výpůjčky, jde totiž o aluzi Lc 12,56 a Mt 16,4. F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 584.

³¹⁸ Tamtéž, s. 584; srov. Prov 7,20.

³¹⁹ „*Quid igitur aliud luna plena, nisi integra corporis Christi sacramenta?*“ Tamtéž.

³²⁰ „*Ecce, quam pulcre meretrix est speculata, a longe perspicuens*“ Tamtéž, s. 585.

³²¹ Takto rozumím pasáži „*Et ideo lucet ut luna plena in diebus suis hic dies, cum sic consequens est, quia est reversurus*“, na rozdíl od editorova znění „*cum sit sonsequens(!) et [emendace z rukopisného est] quia est reversurus*“ tamtéž, s. 584-585.

Hypotéza o materiálním a spirituálním výkladu tak zřejmě vyčerpala své možnosti. Kde tedy hledat principiální rozdíl mezi exegetickým přístupem mistrů a jejich nezvedených chiliastických žáků? Pokusme se nejprve najít charakteristiku, která by vystihla pracovní postup pražských husitských kazatelů. Za příklad poslouží nejlépe Matoušovo evangelium 24, korunní svědek adventistické kampaně. Již dávno před bouřlivým počátkem husitské revoluce se mu věnoval mistr Jan Hus. Místo pochází z jeho české postily – příznačně z kázání na první dvě neděle v adventu.³²² Jak bylo v kázáních obvyklé, Hus tu provádí členění látky do distinkcí a rozlišuje trojí příchod Krista: tělesný, tj. vtělení v životě Panny Marie, duchovní, když navštěvuje věřící svou milostí, a konečně budoucí.³²³ Mistr Jan samozřejmě uznával příchod Krista soudce, který koneckonců – jak na to kazatel sám upozorňuje – je součástí Vyznání víry.³²⁴ Významným rozdílem oproti adventistickému pojetí ovšem bylo, že si Hus o tomto příchodu netroufal tvrdit, kdy nastane. Tak výrok „*Hle, stojím přede dveřmi a tluču*“ (Apc 3,20) vyložil kazatelskou metodou se zřetelem k morálnímu smyslu a s respektem a péčí věnovanou každému detailu. „*U dveří Kristus stojí tak, že hotov jest milostí vůli člověka navštívit, a tluče, když napomíná vdechnutím, bolestí, hrózou neb nemocí a neb dáváním darův rozličných. A ktož uslyší hlas jeho přikázanie a otevře dvěře Kristovi, hřiech opustě a vůli svú k dobrému plně obrátě, k tomu Kristus vejde, milostí svú jeho navštívě; a skoná-li v té milosti člověk, k hřiechu se nenavracuje, tehdy bude Kristus s ním večereti a on s Kristem, to jest radosti věčné bude požívati.*“³²⁵ Potvrzuje se, že zlatý hřeb apokalyptických projekcí, hody věrných s jejich Pánem, spojovali univerzitní mistři raději s individuální eschatologií.³²⁶ Zatímco adventisté neváhali vztáhnout obraz Krista vcházejícího do dveří na přítomný nebo bezprostředně nadcházející okamžik a viděli již kolem sebe den Posledního soudu ukončující existenci materiálního světa, Hus

³²² JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 61-71.

³²³ „*Tu věz, že Kristovo navštívenie jest troje, jakož písmo ukazuje. Prvé v tělesenství: tiem jest nás navštívil, když sě, jsa bohem, v životě panny Marie vtělil. O tom sám die, Ja. 16,[28]: ‚Vyšel sem od otce a přišel sem na svět.‘ – Druhé navštívenie Kristovo jest duchovnie, jímž navštěvuje milostí svú nás. Neb on die: ‚Miluje-li mě kto, řeči mé zachová, a otec můj mude ho milovati, a k němu přideme.‘ [J 14,23]“ Tamtéž, s. 62. Obdobnou distinkci adventu má i Hugo ze St.-Cher, srov. János BARTKÓ, *Un instrument de travail dominicain pour les prédicateurs du XIII^e siècle: Les Sermones de evangeliis dominicalibus de Hugues de Saint-Cher (†1263). Edition et étude*. Thèse, Université Lyon 2, 2003, <http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2003/bartko_j>, sermo 1, odst. 35.*

³²⁴ „*Třetie navštívenie Kristovo jest budúcie, v súdny den... O tom také příchodu říkáme u viere, že přijde súdit živých i mrtvých.*“ JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 62.

³²⁵ Tamtéž. Očekávání Krista soudce jako motivaci k náboženské osvětě u teologů zbožnosti v pozdním středověku popsal Christoph BURGER, *Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken*, in: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*. Hg. von Norbert Richard Wolf (= *Wissensliteratur im Mittelalter* 1), Wiesbaden 1987, s.103-122.

³²⁶ U Jakoubka na to poukázal A. MOLNÁR, *Poslední věci*, s. 61 aj.

a jeho kolegové trvali na tom, že nikdo z lidí nemůže vědět, kdy konec světa přijde. Jakoubek již roku 1416 vyjmenoval ve svém popelečním kázání tři věci, které Bůh před člověkem skrývá: zda je dotyčný v milosti či v nenávisti, kdy zemře a kdy přijde soudný den. „*Třetí věc jest skryta před naším poznáním – den súdný, neb die sám Kristus, že o tom dni neb hodině ižádný člověk nevie, andělé v nebi ani Syn, jedno Otec, jakož píše sv. Marek v 14. kap. [recte 13,32].*“³²⁷ Studium biblických textů utvrzovalo mistry v přesvědčení, že člověku není dáno vědět vše.

Nápadné je to rovněž na obratu „*přijdu tak, jako přichází zloděj*“ z Janova Zjevení 3,3, o který se, jak řečeno, opírala chiliastická teze o skrytém Kristově příchodu, dodatečně uplatněná v předjaří 1420.³²⁸ Hus toto biblické místo ovšem uvádí právě jako svědectví neodhadnutelnosti času, kdy Kristus přijde. K zařazení dotyčného citátu z Apokalypsy jej přivedla běžná metoda slovních konkordancí. Hus se zkrátka snažil uplatnit všechna relevantní místa Bible, kde se mluví o přicházení: ke svému kázání na téma *adventus* si shromáždil doklady konkordující slovem *venire*.³²⁹ Jen v distinkci tří Kristových příchodů nakupil přinejmenším pět takových citátů.³³⁰ Ty vytvořily významovou síť, v jejímž rámci se jednotlivé výroky navzájem vysvětlovaly, a to i za pomoci svých nevyřčených, ale autorovi (či čtenáři) známých kontextů. V tomto světle pak Husovi metafora zloděje znamenala ne někoho, kdo přijde pokradmu, skrytě (jako tomu bylo u chiliastů), nýbrž to, co přijde v předem neznámou dobu – ve smyslu Mt 24,43.42: „*Kdyby hospodář věděl, v kterou noční hodinu přijde zloděj, bděl by a zabránil by mu vloupat se do domu. Bděte tedy, protože nevíte, v který den váš Pán přijde.*“ Na stejném výkladu metafory zloděje trval i Jakoubek ze Stříbra a připojil k ní odkaz na nenadálou potopu světa: „*a tehdyť Pán hněvivý přijde jako za časů Noe potopa*“. Je ovšem zbytečné zkoumat, „*v kterou hodinu a kterého dne mělo by se to dáti*“.³³¹

Adventisté zjevně věděli o termínu konce světa více než umírnění kazatelé. Viděli se patrně v pokročilejším stadiu eschatologického scénáře. Samozřejmě, pod

³²⁷ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Betlemská kázání z roku 1416*, s. 23. Srov. A. MOLNÁR, *Poslední věci*, s. 62.

³²⁸ Místo pochází z Mt 24,43 a objevuje se v Bibli několikrát (Lc 12,39; 1Ts 5,2; Apc 3,3;16,15). U Husa (*Česká nedělní postila*, s. 62) úryvek přichází, když hovoří o individuálním soudu po smrti, ale stejný citát (Mt 24,44) pak užívá, i pokud jde o soudný den (tamtéž, s. 64).

³²⁹ Nepředpokládám, že by Hus pracoval s českou biblickou konkordancí, ostatně také jeho prameny z patristiky, případně další, byly v latině, a to i když připravoval české kázání.

³³⁰ Viz výše pozn. 323, dalšími citacemi jsou Mt 24,42, Apc 3,3 a Mt 25,31-32; místo z Apc 3,20 konkorduje pouze smyslem, klíčové sloveso ve vulgátní verzi zní *introire*.

³³¹ *Výklad na Zjevení I*, s. 305; na místo upozornil A. MOLNÁR, *Poslední věci*, s. 62 a 65, pozn. 9. Jakoubek zde opírá obraz nočního zloděje o 1 Ts 5,1-3, avšak Noe a potopa jsou opět aluzí na Mt 24,37.

bezprostřední hrozbou brzkého vítězství Antikrista žilo a vzkvétalo české reformní hnutí už od doby Milíče z Kroměříže.³³² Jakoubek i Mikuláš Biskupec reprezentující tábořskou „stranu pořádku“ ve svých výkladech na Apokalypsu kladli současnost velice blízko ke konci pátého věku.³³³ Ten měl být charakterizován nárůstem zla a intenzivní činností Antikristova vojska. Sám Antikrist se měl ujmout vlády v šestém věku, který skončí jeho porážkou následovanou krátkým odpočínutím věrných ve věku sedmém před Posledním soudem. Periodizace založená na interpretaci andělů Janova Zjevení otevírajících pečeti a dujících v polnice nebyla podle Jakoubka a Mikuláše důvodem k chiliastickým extravagancím.³³⁴ Zjednodušeně lze snad říci, že zatímco umírnění teologové situovali současnost na konec pátého věku, adventističtí kazatelé táboritů se viděli v šestém věku a adamitští extrémisté snad i ve věku sedmém. Nicméně i Mikuláš a Jakoubek žili s pocitem intenzivního ohrožení věrných činností Antikrista, takže často stylizovali svá díla způsobem, který jako by předpokládal propuknutí šestého věku a Antikristovu plnou přítomnost na světě.³³⁵

Také v očích Jana Husa se znamení konce světa postupně naplňovala. I pro něj byla scénářem posledního Kristova příchodu 24. kapitola Matoušova evangelia a Janovo Zjevení. Ovšemže úkazy tam vypsane chápal přeneseně. O to snadněji je však mohl spatřovat kolem sebe. „*Slunce se zatmí, mesiac nedá svetla svého a hviezdy s nebe budú padati*“ – tato slova (Mt 24,29) vykládá Hus následovně: Slunce je Kristus a měsíc sbor křesťanský, který nebude svítit odleskem pravé víry a dobrých skutků. Hvězdy pak znamenají lidi, již budou odpadávat ne z nebeské klenby, ale od „*nebeských obcování*“. „*Neb drak Antikrist, jakož svědčí svatý Jan v Zjevení, tretí častku ocasem stáhne hviezd s nebe* [Apc 12,4]. *Ne hviezd oných, jenž v nebi svítie: nebt' ty ani padati budú, ani staženy od draka budú; neb na věky tam ostanú. Ale lidé odpadnú od nebeských věcí*

³³² Souhrn názorů na příchod Antikrista v českém reformním hnutí podávají A. MOLNÁR, *Eschatologická naděje*, s. 13-58, a F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s. 283-285.

³³³ „*Ted' již pátý věk vypisuje se, kteréhož již, mám za to, částka veliká pominula*,“ napsal Jakoubek ze Stříbra, *Výklad na Zjevení I*, s. 335.

³³⁴ Pavlína CERMANOVA, *Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu. Porovnání s důrazem na interpretaci antikristovského mýtu*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 209-228, zde s. 216-218. Jakoubkův *Výklad* s ohledem na teorii věků církve rozebral A. MOLNÁR, *Poslední věci*, s. 62 a s. 65, pozn. 7, z Mikulášova *Výkladu* cituje H. KAMINSKY, *Nicholas of Pelhřimov's Tabor*, s. 144-145.

³³⁵ Mluvě o šestém věku, Jakoubek např. napsal: „*A my pak, v těch časiech jsouce, toho sobě nerozjímáme ani se nelekáme*.“ „*A nyní časov Antikristových Kristus-slunce zatmělo se jest v srdcích*...“ Jakoubek ze Stříbra, *Výklad na Zjevení I*, s. 268. Jinde (díl I, s. 370) hovoří o viděním jež se „*dotýká času nynějšího a v tomto šestém věku Antikristovém*.“ O rozvázání Satana znamenajícím propuknutí jeho éry odušil: „*A bojím se, že sme to všickni zaspali a neseznali sme jich rozvázanie jako bláznivé panny*,“ tamtéž, s. 362. O možném vlivu *Opus arduum* valde na zpřítomnění šestého věku P. CERMANOVA, *Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu*, s. 218.

*hrózu a chytrosti Antikristovu a svedením jeho poslov.*³³⁶ Pokud Hus nechápal kosmická znamení jako astronomickou kolizi, ale jako nárůst zla mezi lidmi, mohl směle prohlásit: „*A to se nyní velmĕ plní!*“ Výmluvným příkladem mu byla činnost falešných proroků, kteří se měli vyrojít právě před konečnou bitvou. Hus je spojoval s kazatelskou problematikou. Zákaz kázání v kaplích a interdikt, který jej postihl, považoval za výsledek antikristovských rejdů. Schizma způsobilo, že lid neví, kterému knězi má věřit. Falešní kazatelé podle Husa ctí více papeže a jeho ustanovení nežli zákon Kristův.³³⁷ „*A jistě běh nynějšího času dává věrným rozum toho svatého čtenie o znameních súdného dne,*“ shrnuje Hus svá pozorování. „*Neb po znamení těch neumešká příchod syna božieho.*“³³⁸

Všemi těmito výroky ovšem Hus nepřekročil meze víceméně ortodoxního křesťanského pesimismu. Označit za Antikrista jmenovitě úřadujícího papeže, jako to učinil na kvodlibetu roku 1412 Jakoubek ze Stříbra, bylo už na pováženou a muselo to vzbudit pozornost,³³⁹ nicméně pořád se jedná o vymezení času sice kvapem končícího, ale ne ukončeného. Od prohlášení, že Poslední soud už probíhá nebo nastane v přesně stanovený nedaleký okamžik, dělí předrevoluční kázání a determinace univerzitních mistrů široká propast. V pramenech eschatologické povahy z per pražských kazatelů Husova okruhu bychom jistě našli výroky tu méně, tu více radikální, zaostřené podle okamžitého vzrušení, snad i navzájem rozporné. Nejpozději v čase adventistické kampaně ale bylo potřeba stanovisko vyjasnit. Tu se ukázalo, že mistři nejsou v žádném případě ochotni prohlásit neřádstvo předcházející konci za dovršené. Nebylo zřejmě dosud tak zle, aby nemohlo být ještě hůře. Mistři se tím nemuseli vzdát teze o nastalém působení Antikrista ve světě. Rychlý konec věků v jejich pojetí ale mohl, přísně vzato, nastávat ještě libovolně dlouho. Znamení, která jej provázejí, mají lidem sloužit ne k výpočtu data soudu, nýbrž v duševní přípravě na tuto událost.

Celé Husovo adventní kázání je totiž ve výsledku výzvou k nápravě mravů: „*Ten den, bratříe najmilejší, vši neb plní mysli pamatujte, života popravte, obyčeje proměňte, zlá pokušenie přemáhajte, hriečov dopuštěných pláčem mstěte...*“³⁴⁰ Tropologická

³³⁶ JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 67.

³³⁷ Tamtéž, s. 68-69. K Husovu pojetí kazatelského úkolu srov. A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 9 a Anežka VIDMANOVÁ, *Hus als Prediger*, *Communio viatorum* 19, 1976, s. 65-81, zde např. s. 71, a třetí kapitulu prvního oddílu této práce.

³³⁸ JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 69.

³³⁹ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, *Český časopis historický* 11, 1905, s. 22-37.

³⁴⁰ JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 71.

interpretace a převaha morálního smyslu je zřejmá i u Jakoubka.³⁴¹ Toto konečné vyznění ovšem není, jak jsem se pokusil ukázat, produktem striktní aplikace *sensus mysticus*. Přesto je jasné, že tu bylo něco, co pražské kazatele navzdory jejich pocitu eschatologické urgency drželo na uzdě, takže nepřekročili pomyslnou hranici, neohlásili, že očekávaný konec světa je tady a nevyzvali své posluchače, aby se aktivně podíleli na uskutečnění apokalypsy, jako to učinili kazatelé adventismu. V platnosti totiž zůstávají všechny tři příchody Krista, jak je vytyčil Hus – jeden dokonaný, druhý žádoucí a třetí připravovaný.³⁴² Podle Jakoubka ze Stříbra skutečnou obtíž představuje poznat, kdy Kristus navštěvuje člověka svou milostí. Na tento příchod se učedníci Ježíše ptali (Mt 24,3) a on je varoval před falešnými mesiáši. „*Jakož přijdeš na soudě, tak tě poznáme; ale když přicházíš skrze milost, pověz nám znamenie, abychom tě poznali.*“³⁴³ Je tedy pošetilé pátrat po znameních konce světa, lidský důvtip je dlužno vynaložit na rozpoznání správné cesty životem.

Ostatně celý Jakoubkův Výklad na Zjevení³⁴⁴ je názornou ukázkou, jak lze i v době vrcholícího Antikristova běsnění vztáhnout Apokalypsu k individuální eschatologii a projektovat kosmický zápas do nitra věřících.³⁴⁵ Ve dvanácté kapitole tu Jakoubek podrobně pojednává téma útěku, a to útěku z pokušení, „*od pajchy drakovy*“. Na úrovni jednotlivců je užitečný i fyzický útek, tj. vyvarování se přítomnosti špatných a nebezpečných lidí. Neznamená to ale hromadný pohyb obcí shromážděných na horách, jaký organizovali kazatelé adventismu. I po zkušenostech zimy 1419-1420 – a snad zvláště po těchto zkušenostech – setrval Jakoubek v případě Matouše 24,26 u moralizace: „*Tehdy kteří sou v Židovstvu, utiekajte k horám*“, totiž *varujte se od zlosti šatanovy, uzavierajte se od bluduov a navyklostí zlých. A modlte se, aby utiekanie vaše nebylo v zimě.*“ [Mt 24,20] *Srdce studené, od lásky božie uhašené, nemuož utiekati; ale kdež zahrievá Kristus, slunce spravedlnosti, a osvěcuje skrze vieru, tent' utieká od přátel a časných věcí, ano i od vlastnieho těla, jediné aby toliko zuostati mohlo vnitr' to, což se Bohu líbí.*“³⁴⁶

³⁴¹ K uvedenému výkladu o třech skrytých úradcích božích dodává příznačně: „*A proto ty věci jsú před námi skryty, abychom tiem snažněji hřiechův se vystřiehali, dobré skutky činili, a tím jistějšé byli milostí Boží, a tiem bezpečnějé čekali smrti své i dne súdného.*“ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Betlemská kázání*, s. 23.

³⁴² „*Aj, tak se máme pripraviti, abychom hodně jeho svaté navštívenie prvnie pamatovali, k druhému a k třetímu se pripravili...*“ JAN HUS, *Česká nedělní postila*, s. 63, srov. podobně s. 65.

³⁴³ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení II*, s. 582.

³⁴⁴ O něm F. M. BARTOŠ, *Jakoubkova postilla na Apokalypsu*, *Listy filologické* 50, 1923, s. 119-129.

³⁴⁵ A. MOLNÁR, *Poslední věci*, s. 63.

³⁴⁶ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 490.

Rozhodnutí, u kterého místa Bible dát přednost doslovnému a kde přenesenému významu, probíhalo vždycky *ad hoc*. Je přirozené, že kazatel bral v úvahu výsledek, k němuž chtěl dospět. Neznamená to ale libovůli v exegezi. Nemluvíme tu o vědomém a úmyslném překrucování biblické zvěsti, ale o době krajně vzrušeného náboženského prožívání, kdy se všechny proudy snažily o pochopení Písma, které by bylo co nejadekvátnější nastalé situaci. Jestliže pro klíčové pasáže proroctví, evangelií a Apokalypsy volí Jakoubek spirituální čtení, není to slepý a jednoznačný příklon k přenesenému výkladu. Spiritualizace, či lépe řečeno maximální zisk z každého místa Bible pro křesťanskou víru a mravy, je Jakoubkova *regula dilectionis*, zlaté pravidlo, které vedlo již Augustina nepřehlednou krajinou biblické hermeneutiky.³⁴⁷ Vodítkem, které pasáže vzít doslova a které duchovně, musí být jejich užitek pro křesťanský život. Takové vymezení exegetické metody je však stále ještě příliš obecné. Jak vypadala aplikace takové *regule* v praxi? Texty univerzitních kazatelů ukazují, že garantem správnosti zvoleného výkladu byla pro jejich autory křesťanská exegetická tradice.³⁴⁸ Výše citovaný tropologický závěr Husova adventního kázání je toho prvním dokladem – jde totiž o citát vypsaný z homilie Řehoře Velikého.³⁴⁹ Klasická díla církevních otců a doktorů prověřil nejen čas; ulpíval na nich také odlesk nadpřirozené inspirace. Bylo by příliš troufalé osobovat si nárok na přímé porozumění všem tajemstvím – to je v šedé současnosti spíše znakem pseudoprofetů. V teologické literatuře se ale lze poučit u těch, jimž se takového daru dostalo. Scholastická výbava glos a výkladů přímou inspiraci Duchem svatým nenahrazovala, ale zprostředkovávala.³⁵⁰

Dvě dochované verze Listu Janovi z Jičína patří k nejbohatším zdrojům pro poznání hermeneutické teorie Jakoubka ze Stříbra. Pokusme se tedy za pomoci tohoto pramene doložit tezi o významu exegetické tradice. Protože sporným bodem bylo kázání Jičína a jeho kolegů k lidu, spojuje Jakoubek své vývody s otázkou kazatelství. Nacházíme tu vyjádřen názor, který je možné sledovat už od nejstarších Jakoubkových textů, že totiž klíčovým momentem kázání je správnost výkladu slova božího z kazatelny. V tomto smyslu píše i vůdci venkovských kazatelů: „Bratře můj nejdražší, o oněch hlubokých Písmech přemýšlejme pokorně a opatrně!“³⁵¹ Biblický podklad

³⁴⁷ De doctrina christiana I,22.

³⁴⁸ A. MOLNÁR, *K otázce reformační iniciativy lidu*, s. 13, mluví o „hermeneuticko-exegetické starostlivosti jeho teoretiků [tj. husitského hnutí]“.

³⁴⁹ Viz pozn. 340.

³⁵⁰ Tak bych doplnil závěry F. MORENZONIHO, *Parole du prédicateur et inspiration divine*, s. 289-290.

³⁵¹ „Frater mi karissime, de scripturis illis altissimis senciamus humiliter et discrete!“ H. KAMINSKY, *A History*, s. 532 a 538.

kázání nezaručuje automaticky nenapadnutelnost hlásaných doktrin. „*Nechci však schvalovat falešné, nejisté a nepodložené užívání Písma*“, varuje Jakoubek.³⁵² Jeho cílem je naopak rozvíjet výklad *ad intentionem Spiritus sancti*. Pokud bychom hledali základní exegetický princip vyjádřený Jakoubkovými slovy, není to rozlišení *literaliter* a *mistice*, ale patrně právě exegese „*v souladu s intencí Ducha svatého*“.³⁵³ Zdá se skutečně, že pražský teolog předpokládal jakousi nadpřirozenou legitimaci výkladu Písma. Byl patrně přesvědčen, že jeho porozumění Bibli je boží dar.³⁵⁴ Jak ale tomuto názoru rozumět?

Jakoubek v Listu Jičinovi staví k výkladu *ad intencionem spiritus sancti* následující ekvivalent: „*certa revelacio, sive per scripturam sive alio modo*“.³⁵⁵ Právě v pojmu *revelacio* vidím principiální rozdíl přístupu k biblickému textu: zatímco zjevení radikálů má opravdu profetickou povahu, Jakoubkův výklad Písma je diskurzivní. Zjevení z Písma totiž Jakoubek výslovně staví jako synonymum k dokládání, *certificacio*, a má stejnou platnost, ať je užito zákona, proroků, evangelií nebo apoštolských spisů.³⁵⁶ Jak si představit revelaci *alio modo* naznačuje na jiném místě listu, kde žádá Jičina, aby své vývody dokázal „*ratione vel scriptura aut auctoritate*“.³⁵⁷ Pod „zjevení“ tedy spadá jak hermeneutická práce s Bibli, tak logická, rozumová úvaha a aplikace autoritativních textů.³⁵⁸ Ferdinand Seibt ukázal, že ani v případě laického kalicha neznačí Jakoubkova *revelacio* žádné zjevení v adventistickém smyslu.³⁵⁹ Znamená spíše získání jakéhosi *sensus certus*, a sice studiem Bible za použití hermeneutických výkladových prostředků. O zjevení pravdy o přijímání laiků z kalicha se Jakoubek zmínil v traktátu *Pius Iesus*³⁶⁰ a v odpovědi na polemiku Ondřeje z Brodu to upřesnil: „*Pakliže nazývám zjevením*

³⁵² „*Approbare tamen nolo sinistram, insecurem et infundabilem applicationem scripturarum*.“ Tamtéž, s. 534 a 543.

³⁵³ Srov. např. tamtéž, s. 531, 537, 543. Dlužno je ale poznamenat, že i Martin Húška vyžadoval od exegeze, „*aby vždy pravý a věrný rozum Ducha svatého při tom zachovávan byl*“, A. FRINTA, *Vyznání o chlebu živém a věčném*, s. 10. Rozdíl spočívá v názoru, jak se „rozumu Ducha svatého“ dobrat.

³⁵⁴ „*Ideo iam tangam, prout Deus dederit michi hiis scriptis sentenciam*“, formuloval to na počátku listu Jičinovi, H. KAMINSKY, *A History*, s. 531.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 543.

³⁵⁶ „*Omnis enim certificacio sive revelacio per scripturam legis sive prophetarum aut apostolorum doctrinam sive per verbum Cristi ewangelicam est certificacio ewangelica*.“ Tamtéž.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 531.

³⁵⁸ Ostatně v samotném Listu Jičinovi Jakoubek obšírně cituje Origena; v Listu proti chiliastům se odvolává na výklad Babylonu od téhož autora a také na alegorii města v Augustinově *De civitate Dei*. Tamtéž, s. 541 a 520.

³⁵⁹ Ferdinand SEIBT, *Die revelatio des Jacobellus von Mies über die Kelchkommunion*, *Deutsches Archiv* 22, 1966, s. 618-624.

³⁶⁰ Jaroslav KADLEC, *Literární polemika mistrů Jakoubka ze Stříbra a Ondřeje z Brodu o laický kalich*, *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 21, 1981, fasc. 2, s. 71-88, zde s. 80.

způsob poznávání pocházející ze zkoumání zákona božího a z jistých výkladů a autorit starých světců jako Augustina, Cypriána, Bernarda, Chrysostoma a dalších, kteří je v tom následují, mohu připustit, že mám zjevení, neboť mám poznání ze zákona a spolehlivých spisů.“³⁶¹ Tyto *auctoritates* představují také spojenci mezi intelektuálním zaměřením na zkoumání posvátného textu a nadpřirozenou legitimací, kterou si Jakoubek nárokoval. Výstižně to vyjadřuje úryvek z *Výkladu na Zjevení*. Ke slovům Apokalypsy zakazujícím cokoli přidávat k proroctví nebo z něj ubírat (Apc 22,18-19) tu Jakoubek říká: „*Item přidává, ktož smysly nové nalézá nad rozum Písma a Ducha svatého. Petr v kanonice své die: „Toto věděti máme, že všeliké Písmo a proroctvie nenie duchem lidským přineseno“ [2 Pt 1,20-21] aniž vykládáno má býti z smysla porušeného, ale s pilností máme nahlédati v knihy svatých, kteříž sou plní Ducha svatého, kterak vykládají, mravně, duchovně a svrchovaně neb bohobojně etc. Protož pád bývá v kacieřstva v království tomto, kteříž na své zpoléhají duchy.*“³⁶² Kontakt s boží moudrostí zaručuje nikoliv předstírané věstecké vytržení, nýbrž knihy těch svatých učitelů, jimž bylo poznání skutečně dáno. Byly to právě inspirované teologické prameny, co garantovalo soulad exegeze s intencí Ducha svatého. Na tom nic nemění fakt, že učení svatých Otců Jakoubek řadil v církevní praxi mezi akcidentální věci, na které lze v případě nouze rezignovat. Při běžném provozu jsou ovšem k užitku, pakliže nejdou proti zákonu Božímu. Jak ukázalo hádání u Zmrzlíků, ani takovéto stanovisko nebyli táborští duchovní ochotni přijmout.³⁶³

Právě v otázce používání církevního písemnictví zeje podle mého názoru rozhodující propast mezi exegezí univerzitních mistrů a radikálů.³⁶⁴ Dosvědčují to ony

³⁶¹ „Generaliter vocando revelationem modum cognoscendi venientem ex scrutinio legis Domini et ex solidis expositionibus et auctoritatibus antiquorum sanctorum, ut Augustini, Cypriani, Bernardi, Chrysostomi et aliorum eos in eodem senso sequentium, concedere possum, quod habeo revelationem, quia habeo cognitionem ex lege et scriptis authenticis. Haec cognitio, noviter per illum modum acquisita, generaliter vocari potest revelatio, quia per eam quodammodo velamen ignorantiae intus deponitur juxta illud psalmi: „Revela oculos meos, considerabo mirabilia de lege tua“ [Ps 118,18]. Et hanc cognitionem veram sive revelationem probavi rationibus et scripturis, ut superius patuit in isto scripto et alibi.“ *Magnum oecumenicum Constantiense concilium III*. Ed. Hermann von der HARDT, Francofurti – Lipsiae 1698, s. 566.

³⁶² JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 634. Stejněho místa z Apokalypsy se ovšem dovolávali i táborští kněží při reformě bohoslužby, viz FRB V, s. 406.

³⁶³ Jakoubek formuloval své stanovisko v odpovědi na Biskupcovu pozici o ornátech, o nichž smýšlel obdobně: „Et sic eodem modo intelligendum est de omnibus humanis sanctorum patrum institutionibus, que non sunt contra legem dei, nec eam impediunt, sed potius promovent aliqua mystice significando.“ FRB V, s. 464. Ambivalentní vztah Jakoubka k různým formám vzdělanosti se ve stručnosti pokusil vystihnout J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba I*, s. 200-203, pozn. 3/2 a 8/3.

³⁶⁴ Na odmítání učené tradice radikály upozorňuje i většina prací citovaných v pozn. 263, např. F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 102 a 129; TÝŽ, *Husitské Čechy*, s. 285; A. PATSCHOVSKY, *Der taboritische Chiliasmus*, s. 175; H. KAMINSKY, *A History*, s. 337. Soustavně se vztahu Táboru k univerzitní učenosti věnoval J. KEJŘ, *Mistři pražské univerzity*, s. 25-33.

chiliastické artikuly, které zakazují jakékoliv využití teologického a filosofického písemnictví. Táborští kazatelé si vzali na mušku nejen studium filosofie a svobodných umění,³⁶⁵ ale i církevní dekrety a také spisy, učení a exegetické výklady svatých doktorů. Na černé listině se ocitli Dionysios, Origenes, Cyprián, Chrysostomos, Jeroným, Augustin i Řehoř.³⁶⁶ Základem tohoto názoru byl článek, že věřit se má výhradně tomu, co je obsaženo v kánonu Bible.³⁶⁷ Chiliasté však šli ještě dále. V jejich obnoveném království totiž nebude třeba žádného učení, neboť „*všichni budou vyučeni od Boha*“ (J 6,45).³⁶⁸ A tak budou k nepotřebě i psané Bible, každý bude mít boží zákon vepsaný ve svém srdci.³⁶⁹ Také Martin Húska soudil, že život Kristův „*řádně jest popsán v evangelium a v epištolách, ale ne v doktorských, kteréžto vymyslili mistři a nazývají to glosou*“.³⁷⁰

Sám Jakoubek kritizoval ve svém *Výkladu na Zjevení* radikální fundamentalismus poutníků na hory, kteří zavrhnuli spisy svatých, „*písmuom rozuměti chtějíce bez výkladu jich*“.³⁷¹ Rozumět svatému Písmu bez glos a exegetických sentencí svatých doktorů bylo ale nemyslitelné pro Jakoubka i pro celý okruh jeho kolegů. Už Jan Hus napomínal

³⁶⁵ Aa 58: „*Item quod omnes veritates in philosophia et in artibus, quamvis sint legis Christi promotive, nullo umquam modo sunt amplectende sive studende.*“ Srov. B 62, C 71, D 55-59, F 5.

³⁶⁶ Aa 56: „*Item quod decreta universalis ecclesie et sanctorum patrum a spiritu sancto constitutiones, quomocunque legitime, non sunt observande, quia in observacionibus evangelii expressis est contentandum.*“ Aa 57: „*Item quod scripta, doctrine et postillationes sanctorum doctorum in sciencia et vita ab ecclesia primitiva approbatorum, ut Dyonisii, Origenis, Cipriani, Crisostomi, Jeronimi, Augustini et Gregorii et aliorum non sunt a fidelibus legende et discende nec in confirmacionem sensuum scripture allegande.*“ Srov. B 60-61, C 70, D 50-52. Článek E 25 v Jakoubkově *Výkladu na Zjevení I*, s. 527 jmenuje navíc Havla, Michala a Pavla: „*Item aby svatí, které jsme měli, zavrženi byli, aby jim nebylo věřeno v vykládání zákona, a že nic nejsou. Co sou ti Havel, Michal, Pavel? Co Jeronym, Jan Zlatoustý?*“ Domnívám se, že první tři zastupují nikoliv doktory, nýbrž světce a zabloudili sem z článku o přímlovách svatých. Napovídá tomu podobná formulace přímé řeči táboritů u Vavřince, FRB V, s. 412-413.

³⁶⁷ Aa 53, B 58, C 69, D 49, F 9. – Nelze zde sledovat další vývoj sporné otázky svatých doktorů mezi Tábořem a Prahou, není však pochyb, že tato kapitola husitských dějin vrcholí až Chebským soudcem.

³⁶⁸ Aa 26: „*Item quod in regno reparato ecclesie militantis sol humane intelligencie non lucebit hominibus, hoc est, quod non docebit unusquisque proximum suum, sed omnes erunt docibiles dei.*“ Článek je téměř celý poskládán z biblických citací Sap 5,3, Jr 31,34 a J 6,45; srov. výše pozn. 315. Obdobně se vyslovují Ab 16, B 50, D 48 a 62, E 16 a G 5.

³⁶⁹ Aa 27: „*Item quod lex dei scripta in regno reparato ecclesie militantis cessabit et biblie scripture destruentur, quia lex Christi omnibus superscribetur in cordibus eorum, et non opus erit doctore.*“ srov. Jr 31,33 a Rm 2,15. Stejný postoj vyjadřují články B 51, C 38, D 60, E 16, F 3 a K 1 dosvědčující, že názor přetrvával až do adamitské fáze.

³⁷⁰ A. FRINTA, *Vyznání o chlebu živém a věčném*, s. 8. Sám se sice jednou (s. 10) dovolává Augustina, neodpovídá to však jeho teoretickému zakotvení a lze to považovat spíše za uklouznutí. V článcích vyznaných před upálením tvrdil, „*quod sufficit ad salutem vivere vita Christi sine papis et doctoribus*“, Jb 2. Citace Augustina v *Cum eadem est via*, F. M. BARTOŠ, *Do čtyř pražských artykulů*, s. 590, je omylem editora, správné čtení je „*Et item: Angustus et michi locus...*“ [Is 49,20]. Srov. ale článek D 52, kde Příbram uvádí, že táborští užívali děl doktorů tam, kde se zdála podporovat jejich učení. Zřejmě to neplatí pro radikální chiliasty, v každém případě je to v rozporu i s bezprostředně předcházejícím Příbramovým artikulem.

³⁷¹ JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 528.

listem z kostnického žaláře v červnu 1415 své stoupence v Betlémské kapli, aby při práci s Kristovým zákonem neužívali vlastních výkladů, ale glos svatých doktorů.³⁷² O tři a půl roku později Svatováclavská synoda pražských mistrů a kněží ve snaze čelit narůstajícímu radikalismu zakázala princip *sola Scriptura* s tím, že ne všechny složky věrouky jsou v Písmu vyjádřeny explicitně. Nelze tedy zavrhnout všechno, co nestojí psáno v Bibli, neboť jsou pravdy, které se na ní sice zakládají, ale skrytě. Nikdo ostatně nemůže rozumět všemu, co Bible obsahuje. Jako důsledek pak synoda hájila církevní ustanovení a výroky svatých učitelů prvotní církve, pokud neprotiřečí Božímu zákonu.³⁷³ Účastníci synody rozpoznali velmi dobře „novoty“, které budou radikální kazatelé dovádět do stále větší krajnosti. O málo později se v tábořských a chiliastických člancích objeví též ustanovení o statutech církve a spisech svatých doktorů, jen obrácená naruby.

Pokusil jsem se v pramenech rozpoznat exegetické principy chiliastických kazatelů a jejich univerzitních oponentů. Zásadní protiklad podle mne nespočívá v doslovném výkladu prorockých vizí Bible, nýbrž v odvržení hermeneutické tradice radikály, pro něž knihy už nebyly na konci světa k užítu. To, čím táborští kazatelé zvěstující nový příchod Krista „*podivně ohlupovali lid*“, byly i podle Vavřince z Březové svépomocné výklady proroctví bez ohledu na dílo doktorů církve: „*Hlásali mnoho věcí bludných a víře křesťanské odporujících, vykládajíce falešně podle svých hlav písma proroků a zamítajíce obecně křesťanské výroky svatých učitelů.*“³⁷⁴ Jakoubek ze Stříbra si své studiem nabyté znalosti ponechal a nadále je kriticky využíval. Diskurzivní pojetí výkladu Písma vymezovalo jeho metodu a v důsledku i názory jak vůči římské církvi, tak vůči husitské krajní levici, které se snažil čelit se všemi velikány patristiky v zádech.

³⁷² „...ut sint de lege Christi solliciti et humiliter sapiant et non utantur glosis propriis, sed sanctorum.“ *M. Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Ed. Václav NOVOTNÝ (= Sbírka pramenů českého hnutí náboženského 14), Praha 1920, s. 278, č. 132. Jde o proslulé místo, kde Hus dává pozdravovat své doktory, ševce, krejčí a písaře. Diskusi nad ním zatím uzavírá František ŠMAHEL, *Husitští „doktoři“ jehly a verpánku*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 238-248 (doplněná verze studie z roku 1983), jehož interpretace se přidržuji.

³⁷³ Jde o články 2, 14 a 15, viz *Documenta Mag. Ioannis Hus vitam, doctrinam, causam ... illustrantia*. Ed. František PALACKÝ, Praha 1869, s. 678 a 680. O synodě Blanka ZILYNSKÁ, *Husitské synody v Čechách 1418-1440. Příspěvek k úloze univerzitních mistrů v husitské církvi a revoluci*, Praha 1985, s. 31-39.

³⁷⁴ „*Præfati namque Thaborienses sacerdotes in districtu Bechinensi et eciam alibi multa erronea et fidei christiane contraria false scripturas prophetarum secundum capita propria interpretando et sanctorum doctorum sentencias catholicas contempnendo predicacionibus suis populum mirabiliter dementabant,*“ FRB V, s. 355. Podobně tamtéž, s. 403: „*plurimi Thaboritarum presbiteri magnam habentes populi confluentiam et adherenciam, dimissis doctorum sanctorum Ambrosi, Jeronimi, Augustini, Gregorii et ceterorum ab ecclesia approbatorum sentenciis, suis de propriis ingeniis elaboratis glossulis antiquum et novum interpretati sunt testamentum, multa falsa et erronea veris immiscentes*“.

Shrnutí: Role univerzitní exegeze v husitství

Obhajovat své stanovisko proti oběma krajním odnožím hnutí bylo osudem představitelů husitského středního proudu. Jakoubkovi ze Stříbra patřilo v rámci „ortodoxního husitismu“³⁷⁵ přední místo. Respektovaný, ale snad až na několik svých žáků, především Jana z Rokycan, osamocený mistr působil i po vypuknutí revoluce v prostředí téměř neexistující pražské univerzity, jejíž mistři – jmenujme Jana z Příbrami nebo Křišťana z Prachatic – se stále více přibližovali kompromisu s římskou církví a návratu do ní. Ovšem také mezi hlasateli liturgických a dalších věroučných novot na českém venkově byli univerzitní absolventi. Snad je příznačné, že po odeznění chiliasmu stanuli v rámci táborského kněžstva spíše na umírněných pozicích. Platí to pro mistra Jana z Jičína, který v roce 1420 hlásal rychlý konec světa, posléze se však přidal ke křídlu Mikuláše z Pelhřimova, mimochodem bakaláře svobodných umění.³⁷⁶ Jakoubek se nepřiklonil k žádnému z extrémů, udržel si svou vlastní teologickou linii. Pro konzervativní mistry byl novátorem, který i samotnou ústřední myšlenku kalicha dotáhl dále, než bylo třeba. Jeho umírněnost ho však postavila i proti tábořským kněžím, ačkoliv podněty, které domýšleli a uváděli v život, vycházely často z jeho vlastního myšlení.³⁷⁷

O konkrétní podobě adventistického kázání prakticky nic nevíme, ačkoliv je nepochybné, že i pro radikální skupinu zůstalo hlavním prostředkem agitace mezi lidmi.³⁷⁸ Protože však kázání slova božího nebylo než specifickým žánrem výkladu Písma, pokusil jsem se srovnat přístup chiliastických kazatelů a jejich univerzitních oponentů z hlediska exegeze. Ukázalo se především, že univerzitní mistři pracovali s Biblií v prostředí hustě prostoupeném jinými texty. Při sestavování svých kázání sahali většinou k těm nejběžnějším příručkám každého středověkého vzdělance, v nichž nacházeli hotové a zaručené interpretace. Jejich spisy mnohdy vznikaly sesazením z připravených bloků textu, které mohly putovat i mezi různými díly jednoho autora, jak

³⁷⁵ Tak jej nazval Ferdinand SEIBT, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, s. 55.

³⁷⁶ K roli univerzity v husitství srov. Jiří KEJŘ, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*; František ŠMAHEL, *Die Prager Universität und der Hussitismus*, in: *Die Universität in Alteuropa*. Hg. von Alexander Patschovsky und Horst Rabe, Konstanz 1994 (také in: TÝŽ, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages* (= *Education and Society in the Middle Ages and Renaissance* 28), Leiden – Boston 2007, s. 172-195, česká verze in: TÝŽ, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 249-263); M. Svatoš in: *Dějiny Univerzity Karlovy I. 1347/48-1622*. Red. Michal SVATOŠ, Praha 1995, s. 205-209.

³⁷⁷ Jakoubkovu pozici mezi husitskými stranami vystihl F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce II*, s. 86-87.

³⁷⁸ Srov. výše pozn. 224 a 307; o kázání mluví také JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, s. 42 ad.

jsme to viděli u Jakoubka v případě jeho kázání ke kléru a spisku o duchovním boji. Na příkladu „rytířství pro Krista“ jsme pak mohli sledovat metaforiku sdílenou pražskými univerzitními mistry reformního okruhu, těmito „rytíři ducha“. Kromě obdobného čtenářského horizontu bylo shodné užívání příměrů dáno i společnými zájmy autorů. Všichni doboví kazatelé a polemici totiž uměli svou literární metodu obratně využít pro aktuální cíle. Proto se mohla jedna a tatáž metafora boží zbroje objevit v tolika různých kontextech, a vždy jako stvrzení autorových postojů.

Také sonda do exegeze duchovních zbraní podle epištoly Efezanům potvrdila, že rozhodující vliv na podobu textů husitských mistrů měly jejich prameny. Mohli jsme rozmnožit počet dokladů o využití nevydaných děl ze 13. století, přestože jde zatím stále o namátkový průzkum a víceméně náhodné objevy. S výpisky z užitkové literatury bude nutno v husitském písemnictví nadále počítat. Jestliže Viklefovi a domácím reformistům vděčí husitství za to, čím rebelovalo, pak ze spisů mendikantských kompilátorů získali husitští kazatelé velkou část materiálu pro svá běžná a nekonfliktní vystoupení. Považovat to za bezcennou výplň by znamenalo dobrovolně se vzdát většiny dochovaných písemných pramenů. Husovo či Jakoubkovo dílo totiž obsahuje mnohem víc než historické výroky citované v historické literatuře, a ne vše v něm bylo a je provokativní. Ze sbírek modelových kázání čerpali husitští mistři kazatelské postupy a stavební prvky, florilegia a sumy zase zprostředkovaly patristickou tradici, pokud ji kazatelé neobsáhli vlastní četbou. Význam tohoto společného základu, bezpečně osvojených postupů při práci se sakrálními texty, se ukázal v polemice s chiliasmem. Mistr Jakoubek se nakonec s pomocí téže literární metody, která mu v raných kázáních sloužila k radikální kritice církve, snažil reformní rozlet zabrzdit. Jak jsem se pokusil doložit, jeho stanovisko nespočívalo v prostém a tvrdošijném lpění na spirituální interpretaci Písma, nýbrž v požadavku souladu této interpretace s Duchem svatým.

Pro Jakoubka totiž měla teologická či literární zručnost při nakládání s exegetickou tradicí své meze. Výroky smrtelných teologů, třebaš svatých, měl za platné jen potud, pokud se neprotivily smyslu evangelia, nýbrž ho vhodně rozvíjely. Požadovat, pokud šlo o výklad Bible, soulad s evangeliem, ovšem bylo balancováním na hranici bludného kruhu. Jak tedy Jakoubek formuloval svou představu o biblické hermeneutice? K jeho vyjádřením v polemice s Jičínem můžeme na tomto místě doplnit dva doklady z dřívějšího období. Už v nejstarších kázáních, v textu (8.) *Non in solo pane*, se Jakoubek zabýval svrchovaností božího zákona a jeho poměrem k lidským

ustanovením. Pokud se lidské zákony neshodují se zákonem božím, jsou scestné a bludné.³⁷⁹ K zákonům je podle něj přimíšena mnohá nespravedlnost. Kdo by ji chtěl z právního řádu odstranit, musel by jedno každé ustanovení podložit Písmem svatým, neboť žádná skupina lidí nemá takovou autoritu, aby její příkazy mohly být bez dalšího považovány za správné.³⁸⁰ Tento Jakoubkův zárodečný reformátorský impuls cílil primárně do oblasti práva, a nikoliv na teologické závěry vzešlé z lidských hlav. Objevuje se zde však i přesvědčení, že lidské tradice překážejí v dodržování božích přikázání.³⁸¹ Evangelium mělo vrch nejen nad zákony, ale i nad učením církve a teologů.

Takové stanovisko hájil Jakoubek výslovně také v teologických bojích o kalich.³⁸² Jeho traktátová odpověď mistru Ondřeji z Brodu³⁸³ snášela argumenty ve prospěch názoru, že podávání svátosti z kalicha laikům je založeno na evangeliu a praxi prvotní církve a pokud je pozdější ustanovení zakazují, je třeba to odmítnout. Opakuje se zde názor, že každá zvyklost směřující proti evangeliu je špatná.³⁸⁴ Jakoubek ovšem nepopírá, že některé později zavedené zvyky mohou pomoci při dodržování božích přikázání, pokud se ovšem provozují uměřeně a nezastiňují Kristův zákon.³⁸⁵ Analogicky uznává také církevní právo včetně papežských dekretů, které se neprotiví evangeliu, a pracuje běžně s glosami teologů objasňujícími Písmo. Mezi nimi je však třeba obezřetně rozlišovat: Jakoubek několikrát Ondřejovi předhazuje, že jím zvolená

³⁷⁹ „Veritates hominum, quas leges humanas nominamus, si in autenticissima lege Domini non fundantur secundum se vel partes suas, sunt devia et errores“, NK IV G 6, fol. 23r. Je to nejstarší písemný doklad tohoto Jakoubkova typického názoru, další uvádí M. RANSDORF, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, s. 174, pozn. 38.

³⁸⁰ „Ille ergo, qui vlt omnem iniusticiam a legibus humanis excludere, neccese habet omnem allegandam defendere et in scriptura sacra fundare. Quia certum est, quod nullum collegium viatorum habet tantam auctoritatem vel divinam confirmationem ex divina assistencia, quod eoipso, quo quid decreverit, ipsum est iustum. Et patet, quante errant, qui coequant leges humanas vel anteponunt legi ex ore ei procedenti in quacumque materia vel in casu qualicumque, quia tales coequant vel anteponunt in aliquo casu legislatores peccabiles vel errabiles magistro optimo, qui non potest argui de peccato ex superfluitate vel defectu.“ NK IV G 6, fol. 23r.

³⁸¹ „Patet, quod tradicio humana retardat ad observacionem mandatorum Dei.“ Tamtéž.

³⁸² Srov. F. M. BARTOŠ, *Husitství a cizina*, Praha 1931, s. 80-107; P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Střibro*, s. 159-199; Helena KRMÍČKOVÁ, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách* (= Spisy Masarykovy univerzity v Brně, Filozofická fakulta 310), Brno 1997.

³⁸³ *Vindiciae contra Andream de Broda* otištěny in: *Magnum oecumenicum Constantiense concilium III*, s. 416-585, ke vzájemným polemikám obou mistrů o kalich srov. Jaroslav KADLEC, *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 22), Münster 1982, s. 34-47.

³⁸⁴ „Omnis consuetudo contra observantiam evangelicam ab antiqua ecclesia tentam introducta est mala.“ *Magnum oecumenicum Constantiense concilium III*, s. 522.

³⁸⁵ „Non tamen volo negare, quin consuetudines laudabiles, non impeditivae, sed promotivae, facilitativae ad observantiam legis Christi sint cum moderamine tenendae, non tamen tantum, sicut lex Christi neque praeponderantius supra Christi mandata, heu ut modo contingit generaliter per orbem ecclesiae.“ Tamtéž, s. 528.

glosa je falešná, a poukazuje na „*pravé glosy starobylých svatých*“.³⁸⁶ Lidští zákonodárci, papež, preláti a církve totiž mohou chybovat ve víře i mravech, jen Kristův příklad je spolehlivým vodítkem. V Jakoubkově vyjádření biblického principu se pozoruhodným způsobem vracejí stěžejní témata z jeho raného období. Kritika mravního stavu duchovenstva, především hamižnosti, se logicky pojí se zpochybněním oprávněnosti jeho jurisdikce a platnosti jeho exegeze.³⁸⁷ Odtud pramení také nechut k marné univerzitní vzdělanosti, na kterou jsme několikrát narazili – vědění pěstované pro zisk a slávu nemůže být cestou k pravdě.³⁸⁸ Morální zkaženost vyhánění Ducha svatého, který prvotní církvi zaručoval správnost jejích ustanovení a výkladů, takže vlastně není divu, že se koncil postavil proti utrakvismu: je to jen známka toho, že není shromážděním církve svatých.³⁸⁹ Jakoubek se naopak cítí povinen o kalichu kázat. To nemůže budit pohoršení, jak soudí jeho odpůrci, protože jde o evangelickou pravdu. Kázání podle božího zákona spojuje husitskou komunitu s prvotní církví.³⁹⁰

Přístup mistra Jakoubka k autoritě a výkladu Písma není fundamentalistický, neboť kromě posvátného textu uznává i některé články exegetické tradice. Ondřej z Brodu k tomu poznamenal, že si Jakoubek a jeho společníci z dekretálů účelově vybírají jen to, co se jim hodí. „*Vzpomínám si, že jsem od svého protivníka i od jeho straníků slyšel: ‚Co je dekret? Lidská tradice! Co jsou dekretály? Spíše papežovy zástěrky! Co jsem, jářku, já? Věřu nic jiného než oni. ‘Cokoliv svědčí nebo zdá se svědčit pro ně, přijímají. Je-li však ve svatém kánonu něco proti nim, zavrhnou to a nedbají toho.*“³⁹¹ Jakoubek tuto výtku svým způsobem připouští. Ze spisů svatých doktorů i z církevního práva si

³⁸⁶ „*Miror ergo, quod audet hanc glossam leviter excogitatum, nunquam in veris glossis antiquorum sanctorum repertam, dare in publicum sine omni ratione et sine autoritate.*“ Tamtéž, s. 454, podobně s. 554, srov. s. 571: „*Et constat manifeste, quod Doctor [tj. Ondřej] istam suam glossam habet a spiritu erroris, et non a spiritu veritatis. O, si Doctor de hac glossa tacuisset, prudentior theologus vel saltem philosophus apparuisset.*“

³⁸⁷ „*Mihi autem videtur, quod papa, cardinales, episcopi, praelati sunt homines valde fragiles et peccabiles. Possunt enim esse valde avari et simoniaci... Dico, quod talis ecclesia potest sic peccare et errare in facto et in verbo, dicendo bonum malum et lucem tenebras et e converso.*“ Tamtéž, s. 490.

³⁸⁸ „*Item similiter sapientes mundi in universitatibus solennibus quoad mundum possunt inflari in sua sapientia et extolli et tradi in sensum reprobum et errare. Sed dicat Doctor nominatim sanctos antiquos approbatos, qui contradicerent plebes capaces bibere sanguinem Christi sub specie vini.*“ Tamtéž, s. 492.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 525.

³⁹⁰ „*Et istud mihi et aliis sacerdotibus praedicare fideliter non est novitas, sed antiqua fides evangelica. Et non est nobis grande malum, sed magnum bonum, dummodo ex radice charitatis et ad Dei gloriam perveniret. Nec veritas haec evangelica sic in primordiis ecclesiae praedicata est scandalum, licet oculo nequam sit petra scandali et lapis offensionis [1 Pt 2,8].*“ Jakoubkovo heslo zní: „*Melius enim est, quod scandalum oriatur, quam quod veritas relinquatur,*“ tamtéž, s. 490-491.

³⁹¹ „*Post hec recurrit adversarius ad decretum. Memini me audivisse ab adversario, nec non ab ejus in parte sociis: Quid decretum? Humana traditio! Quid decretales epistolae? Verius coopertoria papae! Quid, inquam, ego? Non aliud revera, quam isti. Quicquid est vel esse videtur pro eis, recipiunt. Si quid autem in sacro canone contra ipsos fuerit, respuunt et contemunt.*“ Tamtéž, s. 474.

skutečně vybírá jen to, co souhlasí s božím zákonem a vhodně ho rozvíjí. Protože však veškeré zvyklosti stojí nesouměřitelně níže než Bible, je v nich přimíšeno i mnoho jedovatého, a to Jakoubek odmítá.³⁹² Pokud jsme v jeho metodě výkladu Bible opakovaně naráželi na význam exegetické tradice, je třeba si uvědomit, že to není totéž co učení církve. Ondřej z Brodu uznával autoritu církve až po svou současnost, tj. po výroky kostnického koncilu. Jakoubek si nakreslil vlastní čáru napříč teologickou tradicí, a ta byla velmi blízko počátkům křesťanství. Tato hranice se ale vymyká byť přibližnému datování. Jejím kritériem je soulad s evangeliem, s nejvyšší normou, k níž Jakoubek připouštěl ta ustanovení církve, která podle něj sloužila ke snadnějšímu plnění evangelijních příkazů.³⁹³

Takové stanovisko hájil Jakoubek i v polemice o kalich vedené s Janem Gersonem.³⁹⁴ Ve většině z deseti bodů, do kterých pařížský kancléř své pojetí Písma shrnul, se protivníci úplně nebo částečně shodli. Největší rozdíl mezi nimi činila míra uznání církevní tradice. Šlo vlastně o nevelkou teologickou nuanci, ačkoliv její důsledky byly pro husitství fatální, když proti němu postavily obecný koncil a nakonec i vojska katolické Evropy.³⁹⁵ A osudovou se ukázala i pro jednotu husitského hnutí, neboť právě v uznání či odvržení tradice tkvěl principiální rozdíl mezi Jakoubkovým a krajně tábořským přístupem k výkladu božího zákona. Jakoubkova jednoduchá poučka o prioritě evangelia plodila složitou zmrštinu, když se měla aplikovat na ožehavé otázky doby. Přístup těch odborně poctivých mezi univerzitními mistry s sebou nesl uvážlivost a Jakoubek po celý život stále znovu objasňoval, jaké spatřuje důsledky božího zákona pro jednotlivé oblasti náboženského a veřejného života.³⁹⁶ To podle mého názoru také dává odpověď na stále se vracející otázku oportunismu Jakoubka ze Stříbra, který měl před radikální revoluční vlnou, již sám vyvolal, couvnout ze svých zásad.³⁹⁷ Nemyslím si, že by Jakoubek jednal podle hesla kam vítr, tam plášť. Komplex

³⁹² „Si pro veritate evangelica defendenda multa scripta accipio sanctorum, et aliquorum, qui videntur esse aliquid, quae incerta vel contraria veritati, non accipio, quod cuilibet fidei est faciendum, gratis Doctor posuit verba supra dicta.“ Tamtéž, s. 475.

³⁹³ Souhrnně k Jakoubkovu pojetí Písma svatého srov. Vlastimil KYBAL, *M. Jan Hus. Život a učení II/3*, Praha 1923, s. 130-144; M. RANSDORF, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, s. 133-136.

³⁹⁴ Srov. De Vooght, 187-197.

³⁹⁵ Po násilném zásahu světské moci volal už Gerson, viz tamtéž, s. 194 a Olivier MARIN, *Orgueil et préjugé? Jean Gerson face à Jean Hus*, in: *Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Ivana Hlaváčka*. Vyd. Jan Hrdina, Eva Doležalová a Jan Kahuda, Praha 2002, s. 381-399, zde s. 386 a 388.

³⁹⁶ J. KEJŘ, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, s. 87.

³⁹⁷ Srov. Jan SEDLÁK, *Husův pomocník v evangeliu II*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 302-350, zde s. 311. Jakoubkovu deziluzi z vývoje Tábora zdůraznil Josef PEKAŘ, *Žižka a jeho doba I*, s. 96-113, jeho smírné stanovisko prostředkující mezi konzervativními pražany a tábory, kteří

jeho názorů, zakotvený ve výkladech, jež uznával za pravé, byl složitý, a betlémský kazatel z něj jistě vybíral příslušná stanoviska podle situace, neboť „*ne každá pravda každého času jest potřebná*“.³⁹⁸ Vždy se snažil být práv složitosti světa a vědecké přesnosti, a tak jeho dílo obsahovalo již v předrevolučním období různá „kdyby“ a „přece jen“, na která se v bouřlivých časech odvolával. Vyšlo ale, jak soudím, dostatečně najevo, že v zásadních otázkách dokázal být nekompromisní.³⁹⁹ Způsob zkoumání, výkladu a řazení textů, kterému se v mládí naučil, ve stáří jako by našel. Pokud jsem literární metodu označil za vítaný nástroj univerzitních kazatelů pro vyjádření jejich myšlenek, jenž rozhodujícím způsobem ovlivňoval podobu jejich kázání, pak exegetická metoda představuje vědomě zvolený přístup, který měl přímé důsledky pro myšlenkový profil daného autora. Obě společně také definovaly pozici pražských mistrů včetně Jakoubka ze Stříbra v husitské revoluci.

navazovali na jeho učení, se pokusil osvětlit F. M. BARTOŠ, *Táboři a duchovní jejich otec*, Jihočeský sborník historický 2, 1929, s. 75-84. Literaturu k tématu zhodnotil Miloslav RANSDORF, *Vztah Prahy a Tábora v bádání o Jakoubkovi ze Stříbra*, Folia Historica Bohemica 9, 1985, s. 33-79.

³⁹⁸ JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení I*, s. 394.

³⁹⁹ Shodují se v tomto ohledu se závěry, které předložil P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro*, s. 295-316.

Závěr

Úkolem historika není jen převyprávět dobové prameny. V případě nejstarších kázání Jakoubka ze Stříbra by to bylo obzvláště nudné. Především by to ale o ničem podstatném nevypovídalo, protože dějiny tkví v odpovědích na naše otázky, nikoliv v depozitářích dochovaného materiálu. Jako hlavní pramen jsem si v této práci vybral kázání, o kterých historikové, pokud je vůbec vzali na vědomí, prohlašovali, že nejsou ničím významná. Učinil jsem to s vědomím rizika, že se z nich – jak tvrdilo starší bádání – nelze už nic dozvědět, a s přesvědčením, že tomu tak není. Pro ten typ výzkumu, jakému jsem je chtěl podrobit, totiž považuji průměrnost pramene za výhodu. První otázka, kterou by si historik měl položit, než začne z dokumentu čerpat informace, je, proč jeho pramen vypadá tak, jak vypadá. Jestliže kázání dochovaná v klementinském rukopise IV G 6 do jejich podoby formovaly všední okolnosti homiletického provozu, lze toho s úspěchem využít při hledání pravidel tohoto žánru a předpokládat při tom jejich širší platnost. Tato práce tedy mimo jiné představuje určitý krok ve výzkumu kázání *ad clerum* ve 14. a 15. století, jež přitahují rostoucí zájem badatelů. Zároveň však přináší i závěry historické, ne jen pramenovědné povahy, když k Jakoubkovým nejstarším kázáním hledá kontrastní srovnávací materiál.

Ke studiu kázání je možné přistoupit z nejrůznějších směrů. Zvolil jsem výzkum kázání jako literatury, či lépe řečeno textu. Nejde o statický přístup, ten by kázání jako žánru spjatému s ústním přednesem nebyl přiměřený. Produkci, recepci a transformace kazatelského textu jsem se snažil zohlednit v modelu textového procesu. Jeho jádrem je představa, že autor i publikum zanechali ve struktuře kázání své stopy. Formální rozbor tak vypovídá o prostředí pražské univerzity, jemuž byla určena. Homiletická metoda se ukázala společným majetkem univerzitně vzdělaných kazatelů pozdního středověku. V raných Jakoubkových kázáních vynikly některé rysy této metody obzvlášť plasticky, neboť ji Jakoubek uplatňoval s důsledností, které se později záměrně vzdal. Neznamená to, že bychom v pozdějších dílech nemohli sledovat imanentní autorské postupy, v politicky exponovaných textech ale snáze unikají pozornosti. Z textové analýzy, jíž byl věnován prostřední oddíl této práce, vyšel najevo rozhodující význam citátů a pramenů pro historické hodnocení kázání. „Literární“ metoda soudobých kazatelů, na kterou jsme zaměřili pozornost také v oddíle závěrečném, spočívala zejména ve specifickém způsobu nakládání s textovými úryvky, v opisování a citování. To se týkalo

jak Bible, tak na ni navazující teologické literatury. Sestavení výňatků do smysluplného celku a jejich propojení vlastními komentáři představovalo rozhodující krok na cestě k výkladu slova božího. Kazatelskou metodu nelze brát na lehkou váhu, neboť šlo o žánr, který zprostředkoval Kristovo učení lidem na tomto světě. Nejen Jakoubek ve svých nejstarších textech přikládal úřadu kazatele úlohu navýsost důležitou pro celou křesťanskou komunitu. V úvodním oddíle jsme viděli, že kazatelé reformního proudu od poloviny 14. století až po Husa a jeho následovníky pokládali kázání za poslání uložené jim Ježíšovým slovem i příkladem. Vysoké ocenění činnosti kazatelů v eschatologické perspektivě tvořilo důležitý integrativní rys vymezující české reformní hnutí. Dramatické zvýšení autority Písma svatého jako míry všech věcí propůjčilo otázce výkladu a šíření božího přikázání eminentní význam.

Metoda, kterou s Jakoubkem sdíleli i umírnění mistři univerzity, brala při výkladu Bible v potaz spisy církevních Otců a další exegetické pomůcky, pokud neodporovaly smyslu Kristova zákona. Hlavními principy organizace textové látky byly pojmové asociace a formální symetrie. Jako jeden z klíčových faktorů pro pochopení Jakoubkova díla se ukázalo jeho literární zázemí. V raných kázáních připadl velký podíl školským příručkám a běžné sekundární literatuře. O jejich použití u Husa i ostatních autorů se vědělo, nebo lépe řečeno dalo se to tušit podle zatím publikovaných náznaků. Několik nových objevů dosud neznámých pramenů v této práci potvrdilo, že užívání nepřiznaných zdrojů bylo skutečně masivní. Ukázalo se dále, že z hlediska funkce a provenience tvoří tyto prameny uzavřenou skupinu. Jde o kazatelské pomůcky, které zprostředkovávaly snadný přístup k Bibli a exegetické tradici a dávaly příslušným alegorickým interpretacím punc ověřené autority. Sledování jejich vlivu na výklad Bible v širším okruhu husitského písemnictví poukázalo na historický význam tohoto aspektu literární tvorby. Ve svých nejstarších kázáních Jakoubek ze Stříbra neřešil převratné teologické otázky ani jimi nezasahoval do polemik, přitažlivých pro historiky idejí. Věřoučné spory pozdější doby jsme ale přesto sledovali, neboť mám z to, že právě v nich vyšlo najevo, co se Jakoubek ve svých počátcích naučil. Volba střední cesty napříč církevní tradicí vymezila jeho pozici jak vůči římské církvi, tak vůči husitským radikálům. Odvržení všech tradičních postupů ve výkladu božího slova táborskými adventisty vytvořilo propast mezi nimi a pražskými teology včetně Jakoubka ze Stříbra.

Pokud jsem metodiku této práce v úvodu nazval anatomií textu, nyní je zřejmé, že byla zároveň jeho fyziologií. Spolu se stavbou kazatelského textu se odkryly i jeho životní funkce. Smysl kázání stál a padal s jeho intertextuální povahou. Mnohovrstevné

vazby na jiné texty podmiňovaly jeho společenské působení. Při výkladu biblické autority se kazatel odvolával na komentáře jiných autorů, ať už je do svého kázání přejal či ne, a tyto reference určovaly smysl jeho díla. Při každém poslechu nebo čtení ale vznikaly významy nové, podle toho, jaké intertextové spojnice si vytvořil uživatel. Protože kázání především vznášelo požadavky ohledně bohulibého chování a myšlení jednotlivců a zbožného života celé společnosti, ovlivňovala intertextualita také jeho společenskou působnost. I když je dochováno „literárně“ a bezprostřední ohlas jeho mluvené podoby tedy zůstává skryt, lze zkoumat alespoň ty faktory recepcce, které ovlivňovaly, jak mohlo kázání vyznít a k čemu mělo nabádat. Poselství Jakoubkových proslovů patrně našlo ohlas v dalších etapách reformní agitace, transformovalo se do kázání jeho žáků či dokonce do pouličních popěvků. Tato transmise bohužel většinou není přímo osvětlena prameny. Podstatné ale je, že stejný proces se odehrával i s obecně známou teologickou klasikou a se samotnou Biblí, takže můžeme sledovat proměny významu jednoho textu, na který prokazatelně reagovalo více autorů. To je podstata exegetických sond shrnutých do závěrečného oddílu. Odlišné nakládání s literární tradicí se projevilo při srovnání univerzitně školených autorů s postupy praktikovanými v jiném intelektuálním klimatu, u Petra Chelčického nebo u chiliastických kazatelů. Hlasatelé apokalypsy předefinovali vazby klíčových míst Bible k jejich kanonickým interpretacím, takže vstoupila do nových významových souvislostí v rámci učeného diskurzu i společenské reality. Zvláště světodějným způsobem se ukázalo, že text neobsahuje stabilní smysl. Máme-li být důslední, platí tato poučka i pro texty současných historiků včetně textu tohoto. Soudím však, že pod vlivem postmoderních teorií není třeba se vzdát možnosti vynášet soudy. Spíše je můžeme brát jako důvodné upozornění, že interpretace nikdy nekončí.

Prameny a literatura

Prameny přístupné v rukopisech a starých tiscích

Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis Opera omnia II/1, Parisiis 1674 (NK 31 A 17)
cf. Národní knihovna ČR v Praze, sign. IX F 2 a III A 17

Hugo de Sancto Charo, Opus admirabile VII, Venetiis 1703 (Postilla super Epistolam Pauli ad Ephesios)

Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta I-II, Noribergae 1558
(De arguendo clero, t. I, fol. 149r-153v; State succincti, t. II, fol. 32r-36v)
<<http://knihomol.phil.muni.cz/cd/>>

Jacobellus de Misa, Postilla de tempore super epistolas (Spunar 651)
Městské muzeum v Novém Bydžově, inv. č. 18
Národní knihovna ČR v Praze, sign. NK III F 8

Jacobellus de Misa, Postilla super Eph. 6 „De cetero, fratres, confortamini in domino“ (Spunar 650)
Österreichische Nationalbibliothek Wien, sign. 4937, fol. 11r-26r

Jacobellus de Misa, Sermo contra graduatos (Qui non diligit me) (Spunar 577)
Národní knihovna ČR v Praze, sign. IV G 6, fol. 29v-37v

Jacobellus de Misa, Sermones vetustissimi (Spunar 579-592)
Národní knihovna ČR v Praze, sign. IV G 6 – viz seznam na s. 106 této práce
Archiv Pražského hradu, Knihovna metropolitní kapituly, sign. D 19, fol. 245r-251v (Ille arguet mundum de peccato)

Jacobellus de Misa, Vindiciae contra Andream Brodam pro communione plebis sub utraque specie, in: Magnum oecumenicum Constantiense concilium III. Ed. Hermann von der Hardt, Francofurti – Lipsiae 1698, s. 416-585 (Spunar 607)

Jakoubek ze Stříbra, Nedělní postila na epištoly (Spunar 678)
vydáno jako Postilla svatě paměti Mistra Jana Husi, s.l. 1564

Joannis Gersonii, doctoris theologi et cancellarii Parisiensis, Opera omnia II, Antwerpiae 1706 (Sermo de morbis et calamitatibus ecclesiae et de signis futuri iudicii, s. 309-313)

Johannes Guallensis, Summa collationum sive Communiloquium, in: Joannes Valensis, Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum, Venetiis 1496 (NK 43 G 47), fol. 1r-166v

Matthias de Janov, Sermo de vana gloria respuenda (Spunar 433/10)
Österreichische Nationalbibliothek Wien, sign. 4555, fol. 146r-149v
elektronická edice na <<http://cms.flu.cas.cz/old/vanagloria.htm>>

Nicolaus de Gorra, Fundamentum aureum omnium totius anni sermonum, Parisiis 1523 (Bayerische Staatsbibliothek München, sign. P lat. 672)

Nicolaus Mníšek, Sermones in Quadragesima (Spunar II, 38)
Národní knihovna ČR v Praze, sign. VI F 17

Postilla elucidativa et magistralis super Epistolas Pauli Reverendi patris fratris Nicolai de Gorran, Hagenoae 1502 (NK 27 F 62)
cf. Národní knihovna ČR v Praze, sign. IV B 1 a IV B 22, fol. 1r-135v

Recommendationes in universitate iuridica „Labora sicut bonus miles Christi“
Archiv Pražského hradu, Knihovna Metropolitní kapituly, sign. E 83, fol. 46v-47v a 70v-71r

Robertus Holcot, Quadragesimale De bello spirituali
Národní knihovna ČR v Praze, sign. IV B 25, fol. 1r-50r

Stanislaus de Znoyma, Recommendatio rectoris „Induite armaturam dei“ (Spunar 809)
Národní knihovna ČR v Praze, sign. X D 10, fol. 114v-115v

Vydané prameny

Acta summorum pontificum res gestas Bohemicas aevi praehussitici et hussitici illustrantia 1. Ed. Jaroslav ERŠIL, Praha 1980

Archiv český III. Ed. František PALACKÝ, Praha 1844

AURELIUS AUGUSTINUS, *Křesťanská vzdělanost*. Přel. Jana NECHUTOVÁ, Praha 2004

BARTKÓ János, *Un instrument de travail dominicain pour les prédicateurs du XIII^e siècle: Les Sermones de evangeliis dominicalibus de Hugues de Saint-Cher (†1263). Edition et étude*. Thèse, Université Lyon 2, 2003, <http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2003/bartko_j>

BERÁNEK Karel, *Statuta koleje Rečkovy z 16. století*, Miscellanea ORST 9, 1992, s. 43-60

DAVID AB AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899

DE VOOCHT Paul, *Le sermon « Factum est ut moreretur mendicus » de Jacobellus de Stříbro (nov. 1413)*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 36, 1969, s. 195-212

Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia. Ed. František PALACKÝ, Praha 1869, s. 184-185

DÖLLINGER Ignaz von, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München 1890 (Jan Příbram, Contra errores picardorum, s. 691-700)

F. M. BARTOŠ, *Studie o Žižkovi a jeho době V. O Žižkovy vozy a nejstarší vojenský řád český*, Časopis Národního musea 99, 1925, s. 13-22 (Jakoubek ze Stříbra, De bellis, s. 18-22)

FLAJŠHANS Václav, *M. Io. Hus Sermones in Capella Bethlehem I-IV*, Věstník Královské české společnosti nauk (2) 1939, (4) 1941

Fontes rerum Bohemicarum I. Ed. Josef EMLER, Praha 1873 (*Vita venerabilis presbyteri Milicii*, s. 403-430)

Fontes rerum Bohemicarum IV. Ed. Josef EMLER, Praha 1884 (Kronika Beneše z Weitmile, s. 459-548)

Fontes rerum Bohemicarum V. Ed. Josef EMLER, Jan GEBAUER a Jaroslav GOLL, Praha 1893 (Vavřince z Březové Kronika Husitská, s. 327-534; Kronika university pražské, s. 565-588)

Fontes rerum Bohemicarum VIII. Ed. Václav NOVOTNÝ, Praha 1932

Franz LACKNER, *Die Quadragesimalpredigten des Nicolaus de Stráž*, in: Septuaginta Paulo Spunar oblata (70+2). Ed. Jiří K. Kroupa, Praha 2000, s. 302-323

FRINTA A., *Vyznání o chlebu živém a věčném (Martina Húsky)*, Jihočeský sborník historický 1, 1928, s. 8-12

FRINTA A., *Vyznání víry dobré a svaté paměti Petra Kányše*, Jihočeský sborník historický 1, 1928, s. 6-8

Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen II. Ed. Konstantin HÖFLER (= Fontes rerum Austriacarum I/6), Wien 1865 (Konrád Waldhauser, Apologia, s. 17-39; Articuli Martinkonis, s. 828-830)

GUIELMUS PERALDUS, *De eruditione principum*, Parma 1864, <<http://www.corpusthomicum.org/xre5.html>>

HAMESSE Jacqueline, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval* (= Philosophes médiévaux 17), Louvain – Paris 1974

HLAVÁČEK Ivan, *Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František ŠMAHEL (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 109-131

IOHANNES HUS, *Positiones, recommendationes, sermones*. Ed. Anežka SCHMIDTOVÁ, Praha 1958

Magistri Iohannis Hus Leccionarium bipartitum. Pars hiemalis. Ed. Anežka VIDMANOVÁ-SCHMIDTOVÁ (= Magistri Iohannis Hus Opera omnia 9), Praha 1988

Magistri Iohannis Hus Polemica. Ed. Jaroslav ERŠIL (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 22), Praha 1966

Magistri Iohannis Hus Postilla adumbrata. Ed. Bohumil RYBA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 13), Praha 1975

Magistri Iohannis Hus Questiones. Ed. Jiří KEJŘ (= *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 19a, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 205), Turnhout 2004

Magistri Iohannis Hus Quodlibet. Disputationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium Mense Ianuario anni 1411 habitae Enchiridion. Ed. Bohumil RYBA (= *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 20, *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* 211), 2. vyd. Turnhout 2006

Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales. Ed. Vilém HEROLD a Milan MRÁZ, Praha 1974

Mistr JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Betlemská kázání z roku 1416.* Ed. Karel SITA, Praha 1951

JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na Zjevení sv. Jana I-II.* Ed. František ŠIMEK (= *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského* 18-19), Praha 1932-1933

Mistra Jakoubka ze Stříbra Překlad Viklefova Dialogu. Ed. Milan SVOBODA (= *Sbírka pramenů ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku I/II/7*), Praha 1909

Mistr JAN HUS, *Česká nedělní postila. Vyloženie svatých čtení nedělních.* Ed. Jiří DAŇHELKA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 2), Praha 1992

Mistr JAN HUS, *Drobné spisy české.* Ed. Jiří DAŇHELKA (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 4), Praha 1985

JAN HUS, *Sermo de pace. Řeč o míru.* Ed. Amedeo Molnár, 2. vyd. Praha 1995

Mistr JAN HUS, *Výklady.* Ed. Jiří Daňhelka (= *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 1), Praha 1975

M. Jana Husi Korespondence a dokumenty. Ed. Václav NOVOTNÝ (= *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského* 14, *Spisy M. Jana Husi* 9), Praha 1920

JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských.* Ed. Jaroslav BOUBÍN, Příbram 2000

JAN ŽELIVSKÝ, *Dochovaná kázání z roku 1419 I.* Ed. Amedeo Molnár, Praha 1953

Joannis Wiclif Trialogus cum Supplemento Trialogi. Ed. Gotthard LECHLER, Oxonii 1869

Johannis de Wiclif Tractatus de officio pastoralis. Ed. Gotthard Victor LECHLER, Lipsiae 1863

Johannis Wyclif Opera minora. Ed. Johann LOSERTH (= *Wyclif's Latin Works* 31), London 1931

Johannis Wyclif Sermones I-IV. Ed. Johann LOSERTH (= *Wyclif's Latin Works* 11-14), London 1887, 1888, 1889, 1890

John Wyclif's De veritate Sacrae scripturae I-III. Ed. Rudolf BUDDENSIEG, London 1905, 1906, 1907

John Wyclif's Polemical Works in Latin, vol. I-II. Ed. Rudolf BUDDENSIEG (= *Wyclif's Latin Works* 1-2), London 1883

KADLEC Jaroslav, *Petr Klarifikátor, duchovní vůdce a životopisec arcibiskupa Jana z Jenštejna*, *Sborník Katolické teologické fakulty* [1], Praha 1998, s. 101-150 (*Petr Clarificator, Compendium honeste vite*, s. 115-133)

KRMÍČKOVÁ Helena, *Petri Clarificatoris Vita domini Iohannis, Pragensis archiepiscopi tercii*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové.* Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 441-461

MACEK Josef, *Ktož jsú boží bojovníci. Čtení o Táboře v husitském revolučním hnutí*, Praha 1951

Matthiae de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti I-IV. Ed. Vlastimil KYBAL, Innsbruck 1908, 1909, 1911 a 1913; *Matthiae de Janov Regulae Veteris et Novi testamenti V.* Ed. Vlastimil KYBAL a Otakar ODLOŽILÍK, Praha 1926

Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis I. Liber decanorum Facultatis philosophicae Universitatis Pragensis I, Pragae 1830

- Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia IV.* Ed. Karel STLOUKAL, Praha 1953
- Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia V.* Ed. Kamil KROFTA, Praha 1903
- MUTLOVÁ Petra, *Vybrané prameny k existenci drážďanské školy*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 553-560
- PATSCHOVSKY Alexander, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 3), Berlin – New York 1975
- Peregrini de Opole Sermones de tempore et de sanctis.* Ed. Richardus TATARZYŃSKI, Warszawa 1997
- PETR CHELČICKÝ, *Drobné spisy.* Ed. Eduard PETRŮ, Praha 1966
- PICKER Richard, *Der Epheserbriefkommentar des Nikolaus von Dinkelsbühl (1360-1433)*, Wien 1963 (strojopisná disertace)
- POLC Jaroslav V.–HLEDÍKOVÁ Zdeňka, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002
- Promoční promluvy mistrů artistické fakulty Mikuláše z Litomyšle a Jana z Mýta na Universitě Karlově z let 1386 a 1393.* Ed. Bohumil RYBA, Praha 1948
- Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert.* Hg. von Alexander PATSCHOVSKY (= Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11), Weimar 1979
- SEDLÁK Jan, *Husův pomocník v evangeliu I-IV*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 362-428; 2, 1915, s. 302-350 a 446-477; 3, 1919, s. 24-74 (Jakoubek ze Stříbra, Beati pauperes spiritu, Accipiebant spiritum sanctum, Hec omnia tibi dabo, Defensio libri Decalogi, Utrum potest summus princeps, Magne sanctitatis ille vir, Ecce mulier, Non enim vie mee, Dilexerunt homines)
- SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915 (Jan Hus, Cum turbe irruerunt, s. 159*-164*; Štěpán z Pálče, De ecclesia, s. 202*-304*)
- SEDLÁK Jan, *Vlivy valdské*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 75-117 (Mikuláš z Drážďan, De quadruplici missione, s. 95-117)
- Soudní akta konsistoře pražské. Acta judiciaria consistorii Pragensis.* Ed. Ferdinand TADRA, sv. 1-7, Praha 1893-1901
- STANISLAUS DE ZNOYMA, *De gratia et peccato.* Ed. Zuzana SILAGIOVÁ (= Fontes Latini Bohemorum 1), Praha 1997
- Staré letopisy české z rukopisu Křižovnického.* Ed. František ŠIMEK a Miloslav KAŇÁK, Praha 1959
- Staré letopisy české z Vratislavského rukopisu.* Ed. František ŠIMEK, Praha 1937
- Staročeské zpracování postily studentů svaté university pražské Konráda Waldhausera.* Ed. František ŠIMEK (= Sběrka pramenů českého hnutí náboženského ve století XIV. a XV., sv. 20), Praha 1947
- SVATOŠ Michal, *Jan Reček a jeho písemná pozůstalost v archivu pražské university*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 14, 1974, s. 121-160
- SVATOŠ Michal, *Listiny k počátkům koleje Matyáše Loudy z Chlumčan*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 17, 1977, fasc. 1, s. 71-96
- ŠIMEK František, *Staročeský překlad spisu Jana Guallensis O čtyřech stěžejných ctnostech*, Věstník Královské české společnosti nauk, tř. I, 1951, s. 1-105
- TADRA Ferdinand, *Cancellaria Arnesti. Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs Arnest von Pardubic*, Archiv für österreichische Geschichte 61, 1880, s. 267-597
- TOMÁŠ ZE ŠTÍTNÉHO, *Sborník Vyšehradský.* Ed. František RYŠÁNEK, Praha 1960
- TOMÁŠ ZE ŠTÍTNÉHO, *Řeči besední.* Ed. Milada NEDVĚDOVÁ, Praha 1992
- VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic.* Přel. František Heřmanský a Jan Blahoslav Čapek, vyd. Marie Bláhová, Praha 1979

Výbor z české literatury doby husitské I. Red. Bohuslav HAVRÁNEK, Josef HRABÁK a Jiří DAŇHELKA, Praha 1963 (Jeroným Pražský, *Recommendacio arcium liberalium*, ed. Amedeo Molnár, s. 244-250)

ZAWODZIŃSKA Celina, *Kolegium królowej Jadwigi przy Uniwersytecie Karola w Pradze i jego pierwszy statut*, in: *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 56. *Prace historyczne* 9, Kraków 1962, s. 19-38

Literatura

Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers. Ed. Mark D. JORDAN and Kent EMERY, Jr., Notre Dame – London 1992

Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám. Vyd. Tomáš BOROVSÝ, Libor JAN a Martin WIHODA, Brno 2003

ALLEN Graham, *Intertextuality*, London – New York 2000

ANDĚROVÁ Kateřina, *Osudy F. M. Bartoše a jeho vztah s V. Novotným ve světle jejich vzájemné korespondence*, *Marginalia Historica* 6, 2002, s. 105-191

AUDISIO Gabriel, *The Waldensian Dissent. Persecution and Survival, c. 1170-c. 1570*, Cambridge 1999

d'AVRAY David L., *Method in the Study of Medieval Sermons*, in: N. Bériou – D. L. d'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994, s. 3-30

d'AVRAY David L., *The Comparative Study of Memorial Praeaching*, in: Nicole Bériou – David L. d'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994, s. 195-215

d'AVRAY David L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985

BACHMANN Adolf, *Geschichte Böhmens II* (= *Geschichte der europäischen Staaten* 31), Gotha 1905

BACHMANN Harald, *Adolf Bachmann. Ein österreichischer Historiker und Politiker*, München 1962

BARTOŠ F. M. – SPUNAR Pavel, *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*, Praha 1965

BARTOŠ F. M., *Betlemská kázání Jakoubka ze Stříbra z let 1415-6*, *Křesťanská revue* 20, 1953, *Theologická příloha*, s. 53-65 a 114-122

BARTOŠ F. M., *Čechy v době Husově 1378-1415* (= *České dějiny* II/6), Praha 1947

BARTOŠ F. M., *Do čtyř pražských artykulů. Z myšlenkových i ústavních zápasů let 1415-1420*, *Sborník příspěvků k dějinám města Prahy* 5, 1932, s. 481-591

BARTOŠ F. M., *Dvě studie o husitských postilách* (= *Rozpravy ČSAV, řada společenských věd* 65/4), Praha 1955

BARTOŠ F. M., *Hus, loldství a devotio moderna v boji o národní bibli*, in: Týž, *Ze zápasů české reformace*, Praha 1959, s. 37-45

BARTOŠ F. M., *Husitství a cizina*, Praha 1931

BARTOŠ F. M., *Husův ctitel na faře v Trhových Svinech*, *Jihočeský sborník historický* 12, 1939, s. 33-35

BARTOŠ F. M., *Jakoubkova Betlemská postila z prvního roku revoluce 1419-1420*, *Křesťanská revue* 19, 1952, *Theologická příloha*, s. 119-127

BARTOŠ F. M., *Jakoubkova postilla na Apokalypsu*, *Listy filologické* 50, 1923, s. 119-129

BARTOŠ F. M., *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925

BARTOŠ F. M., *M. Jakoubek ze Stříbra. Husův spolubojovník a obnovitel kalicha*, Praha 1939

- BARTOŠ F. M., *O Husovu kazatelskou metodu*, Jihočeský sborník historický 11, 1938, s. 107-108
- BARTOŠ F. M., *Postila pražského husity z doby revoluce*, Věstník České akademie 60, 1951, s. 121-135
- BARTOŠ F. M., *Studie o Žižkovi a jeho době V. O Žižkovy vozy a nejstarší vojenský řád český*, Časopis Národního musea 99, 1925, s. 13-22
- BARTOŠ F. M., *Španělský biskup proti Táboru a Praze*, Jihočeský sborník historický 11, 1938, s. 67-70
- BARTOŠ F. M., *Táboři a duchovní jejich otec*, Jihočeský sborník historický 2, 1929, s. 75-84
- BARTOŠ F. M., *Z dějin hesla pravda vítězí* (= Sbírky přednášek ČAVU 8), Praha 1947
- BARTOŠ F. M., *Z rukopisů muzejních II. 3. Matouš Beran, roudnický augustinián a spisovatel*, Časopis Národního musea 101, 1927, s. 13-15
- BASSLER Moritz, *New Historicism und der Text der Kultur. Zum Problem synchroner Intertextualität*, in: *Literatur als Text der Kultur*. Hg. von Moritz Csáky und Richard Reichensperger, Wien 1999, s. 23-40
- BATAILLON Louis-Jacques, *Approaches to the Study of Medieval Sermons*, Leeds Studies in English, NS 11, 1980, s. 19-35
- BATAILLON Louis-Jacques, *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 70, 1986, s. 559-575
- BATAILLON Louis-Jacques, *Early Scholastic and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture*, in: *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. Mark D. Jordan and Kent Emery, Jr., Notre Dame – London 1992, s. 165-198
- BATAILLON Louis-Jacques, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot – Brookfield 1993
- BATAILLON Louis-Jacques, *Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle*, in: *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*. Ed. Geneviève Hasenohr et Jean Longère, Paris 1981, s. 197-209
- BATAILLON Louis-Jacques, *Sermons rédigés, sermons reportés (XIII^e siècle)*, Medioevo e rinascimento 3, 1989, s. 69-86
- BAYLESS Martha, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Michigan 1996
- BEJCZY István Pieter, *John of La Rochelle and William Peraldus on the virtues and vices*, Archivum Franciscanum Historicum 97, 2004, s. 99-110
- BERAN Jiří, *Z dějin vědeckého bádání o M. Janu Husovi v letech 1890-1918*, Praha 1965
- BERÁNEK Karel, *Statuta koleje Rečkovy z 16. století*, Miscellanea ORST 9, 1992, s. 43-60
- BÉRIOU Nicole– d'AVRAY David L., *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994
- BÉRIOU Nicole, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 31-32), Paris 1998
- BÉRIOU Nicole, *Latin and the vernacular. Some remarks about sermons delivered on Good Friday during the Thirteenth Century*, in: *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Hg. von Volker Mertens und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1992, s. 268-284
- BERNT Alois, *Ein deutsches Hussitenpaternoster aus dem Stifte Hohenfurt*, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 39, 1901, s. 320-322
- BILLER Peter, *Multum ieiunantes et se castigantes: Medieval Waldensian Asceticism*, in: *Týž, The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot – Burlington – Singapore – Sydney 2001, s. 69-79
- BILLER Peter, *The Preaching of the Waldensian Sisters*, Heresis 30, 1999 (= *La prédication sur un mode dissident : Laïcs, femmes, hérétiques...* (XI^e-XIV^e), ed. Beverly M. Kienzle, vol. 1), s. 137-168
- BOBKOVÁ Lenka– BARTLOVÁ Milena, *Velké dějiny země Koruny české IVa-IVb. 1310-1402*, Praha 2003

BORECKÝ František, *Mistr Jakoubek ze Stříbra*, Praha 1945

BOUBÍN Jaroslav, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005

BRACHA Krzysztof, *Der Einfluß der neuen Frömmigkeit auf die spätmittelalterliche Kritik am Aberglauben im Reformschriftum Mitteleuropas*, in: Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 225-248

BRINKMANN Hennig, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980

de BRUIN C. C. – PERSOONS E. – WEILER A. G., *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Deventer – Zutphen 1984

BUENO Irene, *A Comparison of Interrogation in Two Inquisitorial Courts of the Fourteenth Century*, Annual of Medieval Studies at CEU 12, 2006, s. 49-68

BURGER Christoph, *Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken*, in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Hg. von Norbert Richard Wolf (= Wissensliteratur im Mittelalter 1), Wiesbaden 1987, s. 103-122

BYLINA Stanisław, « *Devotio moderna* » et *dévotion des masses chrétiennes en Europe centrale aux XIV^e-XV^e siècles*, in: Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 211-224

BYLINA Stanisław, *František Palacký a české reformní hnutí 14. století*, in: František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Vyd. František Šmahel a Eva Doležalová, Praha 1999, s. 113-121

BYLINA Stanisław, *Jednostka i zbiorowość w pobożności ludowej Europy środkowowschodniej w późnym średniowieczu*, in: Człowiek w społeczeństwie średniowieczym. Red. Roman Michałowski, Warszawa 1997, s. 119-131

BYLINA Stanisław, *La dévotion nouvelle et le problème de la communion fréquente en Europe Centrale aux XIV^e-XV^e siècles*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 4. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holton, Prague 2002, s. 31-42

BYLINA Stanisław, *Na skraju lewicy husyckiej*, Warszawa 2005

BYLINA Stanisław, *Sind Häretiker Fremde in der Gesellschaft? Zeugnis der mitteleuropäischer Quellen der Inquisition im 14. Jahrhundert*, Acta Poloniae Historica 50, 1984, s. 5-27

BYLINA Stanisław, *Wpływ Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1966

CABRÉ Lluís– RENEDO Xavier, *Et postea aplicetur thema: Format in the Preaching of St Vincent Ferrer OP*, Archivum Fratrum Praedicatorum 66, 1996, s. 245-256

CAMERON Euan, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford – Maiden 2000

CAPLAN Harry, *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, Speculum 4, 1929, s. 282-290

CERMANOVÁ Pavlína, *Jakoubkův a Biskupův Výklad na Apokalypsu. Porovnání s důrazem na interpretaci antikristovského mýtu*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 209-228

COURTENAY William J., *The Bible in the Fourteenth Century: Some Observations*, Church History 54, 1985, s. 176-187

CRAMER Thomas, *Allegorie und Zeitgeschichte. Thesen zur Begründung des Interesses an der Allegorie im Spätmittelalter*, in: Formen und Funktionen der Allegorie. Hg. von Walter Haug, Stuttgart 1979, s. 265-276

Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Ed. Geneviève HASENOHR et Jean LONGÈRE, Paris 1981

ČECHURA Jaroslav, *Mor, krize a husitská revoluce*, Český časopis historický 92, 1994, s. 286-303

ČORNEJ Petr, *Ke genezi Palackého pojetí husitství*, in: František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Vyd. František Šmahel a Eva Doležalová, Praha 1999, s. 123-137

ČORNEJ Petr, *Potíže s adamity*, Marginalia Historica 2, 1997, s. 33-63

ČORNEJ Petr, *Rozporuplný život a působení Josefa Macka*, Český časopis historický 103, 2005, s. 382-394

ČORNEJ Petr, *Velké dějiny země Koruny české V. 1402-1437*, Praha 2000

DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris 1999

DAHMUS John W., *A Medieval Preacher and His Sources: Johannes Nider's Use of Jacobus de Voragine*, Archivum Fratrum Praedicatorum 58, 1988, s. 121-176

De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Ed. par Jacqueline HAMESSE et Xavier HERMAND, Louvain-la-Neuve 1993

De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages. Ed. by Thomas L. AMOS, Eugene A. GREEN and Beverly Mayne KIENZLE, Kalamazoo 1989

DE VOOHT Paul, *Jacobellus de Stříbro († 1429), premier théologien du hussitisme* (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 54), Louvain 1972

DE VOOHT Paul, *Le sermon « Factum est ut moreretur mendicus » de Jacobellus de Stříbro (nov. 1413)*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 36, 1969, s. 195-212

Dějiny Univerzity Karlovy I (1347/48-1622). Red. Michal SVATOŠ, Praha 1995

DERWICH Marek, *Les ordres religieux et le développement de la « nouvelle piété » en Pologne*, in: Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 171-185

van DIJK Teun A., *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, Tübingen 1980

DOBROWOLSKI Paweł T., *Wincenty Ferrer. Kaznodzieja ludowy późnego średniowiecza*, Warszawa 1996, s. 72-104

DOLEŽALOVÁ Eva – HRDINA Jan – ŠMAHEL František – UHLÍŘ Zdeněk, *The Reception and Criticism of Indulgences in the Late Medieval Czech Lands*, in: Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe. Ed. by R. N. Swanson (= Brill's Companions to the Christian Tradition 5), Leiden – Boston 2006, s. 101-145

DOLNIKOWSKI Edith Wilks, *Preaching at Oxford: Academic and Pastoral Themes in Wyclif's Latin Sermon Cycle*, in: Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt, Anne T. Thayer (= Textes et études du Moyen Age 9), Louvain-la-Neuve 1998, s. 371-386

DOLNIKOWSKI Edith Wilks, *The Encouragement of Lay Preaching as an Ecclesiastical Critique in Wyclif's Latin Sermons*, in: Models of Holiness in Medieval Sermons. Ed. by Beverly Mayne Kienzle (= Textes et études du Moyen Age 5), Louvain-la-Neuve 1996, s. 193-209

DOMEČKA L., *Valdenští v jihovýchodních Čechách*, Tábor 1921

DONDAINE Antoine, *Guillaume Peyraut: vie et oeuvres*, Archivum Fratrum Praedicatorum 18, 1948, s. 162-236

DROSSBACH Gisela, *Die sogenannte »Devotio moderna« in Wien und ihre geistigen Träger zwischen Tradition und Innovation*, in: Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 267-284

DURDÍK Jan, *Husitské vojenství*, 2. vyd., Praha 1954

DUVERNOY Jean, *La prédication des Vaudois en Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles d'après les registres de l'inquisition*, Heresis 30, 1999 (= La prédication sur un mode dissident : Laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e), ed. Beverly M. Kienzle, vol. 1), s. 123-135

DUVERNOY Jean, *La prédication dissidente*, in: *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)* (= Cahiers de Fanjeaux 32), Toulouse 1997, s. 111-124

ELM Kaspar, *Die »Devotio moderna« und die neue Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 15-29

ELM Kaspar, *Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit*, *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, s. 470-496

ENGELBRECHT Wilken, *War Geert Grote in Prag? Zur Frage der Beziehung Grotes zum Vorhussitismus – eine Problemskizze*, *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* 41, 1992, E 37, s. 171-185

EPINEY-BURGARD Georgette, *Die Wege der Bildung in der Devotio Moderna*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, s. 181-200

ERBSTÖSSER Martin, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert* (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 16), Berlin 1970

ERBSTÖSSER Martin, *Strukturen der Waldenser in Deutschland im 14. Jahrhundert*, in: *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner*. Hg. von Sabine Tanz (= Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 2), Frankfurt am Main 1993, s. 95-106

Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle (= Collection de l'École française de Rome 51), Rome 1981

FAVREAU-LILIE Marie-Luise, *»Devotio moderna« in Italien? Kontakte zwischen »Prag« und Venedig im 14./15. Jahrhundert und die Suche nach neuen Wegen der Frömmigkeit in Venetien*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 301-330

FEIGL-PROCHÁZKOVÁ Krista, *Frei sollen sie sein, die Söhne und Töchter Gottes. Chiliastisches Gerüst, gnostisches Fundament des taboritischen Radikalismus?*, *Husitský Tábor* 13, 2002, s. 9-30

FIALA Zdeněk, *Předhusitské Čechy. Český stát pod vládou Lucemburků 1310-1419*, Praha 1968, 2. vyd., Praha 1978

FLAJŠHANS Václav, *Předchůdcové Husovi*, *Věstník České akademie* 13, 1904, s. 812-819, *Věstník České akademie* 14, 1905, s. 157-175 a 437-443

František Graus – člověk a historik. Vyd. Zdeněk BENEŠ, Bohumil JIROUŠEK a Antonín KOSTLÁN (= Práce z dějin vědy 8), Praha 2004

František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Vyd. František ŠMAHEL a Eva DOLEŽALOVÁ, Praha 1999

FRANZ Adolph, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Freiburg in Breisgau 1898

Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“. Hg. von Albert de LANGE und Kathrin UTZ TREMP (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006

FUDGE Thomas, *Feel This! Jan Hus and the Preaching of Reformation*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 4. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holton, Prague 2002, s. 107-126

FUDGE Thomas, *Obrana „kacířství“*. *Teoretické pojednání*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 9, 2003, s. 295-314

GAFFURI Laura, *Nell'« Officina » del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in: *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Spoleto 1995, s. 81-111

GERWING Manfred, *Die böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio moderna. Ein Vergleich*, in: *Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa. Vergleiche und Beziehungen*. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag. Hg. von Winfried Eberhard, Hans Lemberg, Heinz-Dieter Heimann und Robert Luft (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 70), München 1992, s. 125-142

GERWING Manfred, *Die sogenannte Devotio moderna*, in: Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Hg. von Ferdinand Seibt (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 85), München 1997, s. 49-58

GERWING Manfred, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986

GHOSH Kantik, *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge 2002

GIBSON M. T., *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, in: *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Ed. by Mark D. Jordan and Kent Emery, Jr. (= Notre Dame Conferences in Medieval Studies 3), Notre Dame – London 1992, s. 5-27

GONNET Giovanni, *La prédication vaudoise à ses origines*, *Heresis* 30, 1999 (= La prédication sur un mode dissident : Laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e), ed. Beverly M. Kienzle, vol. 1), s. 93-121

GONNET Jean–MOLNÁR Amedeo, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, s. 154-158

GRAUS František, *Krise feudalismu ve 14. století*, *Sborník historický* 1, 1953, s. 65-121

GRAUS František, *Krise středověku a husitství*, *Československý časopis historický* 17, 1969, s. 507-526

GRAUS František, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 1987

GRUNDMANN Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. vyd., Darmstadt 1961

HALAMA Ota, *F. M. Bartoš – o Žižku a o Žižkovi*, in: *My Jan bratr Žižka. Sborník z kolokvia Jan Žižka a Žižkov*. Vyd. Jaroslav Hrdlička a Jan B. Lásek, Brno 2006, s. 18-28

HALAMA Ota, *Jakoubkovy české postily*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 183-208

HALAMA Ota, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002

HAMESSE Jacqueline, *La prédication universitaire*, in: *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Spoleto 1995, s. 49-79

HAMESSE Jacqueline, *La prédication universitaire: éloquence sacrée, éloquence profane?*, *Ephemerides liturgicae* 105, 1991, s. 283-300

HAMM Berndt, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, 1977, s. 464-497

Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František ŠMAHEL (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998

HEROLD Vilém, *How Wycliffite Was the Bohemian Reformation?*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 2*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 1998, s. 25-37

HEROLD Vilém, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Red. Miloš Drda, František J. Holeček a Zdeněk Vybíral (= Husitský Tábor, suppl. 1), Tábor 2001, s. 129-154

HEROLD Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, Praha 1985

HEROLD Vilém, *The University of Paris and the Foundations of the Bohemian Reformation*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 3*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2000, s. 15-24

HEROLD Vilém, *Wyclif's Ecclesiology and Its Prague Context*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 4*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2002, s. 15-30

HEROLD Vilém, *Zum Prager philosophischen Wyclifismus*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 133-146

HLAVÁČEK Ivan, *Inkvisice v Čechách ve 30. letech 14. století*, in: Československý časopis historický 5, 1957, s. 526-538

HLAVÁČEK Ivan, *Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 109-131

HLAVÁČEK Petr, *Beginnings of Bohemian Reformation in the Northwest: The Waldensians and the Reformers in the Deanery of Kadaň at the Turn of the Fourteenth Century*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 4. Ed. by Zdeněk V. David and David R. Holton, Praha 2002, s. 43-56

HLEDÍKOVÁ Zdeňka, *Biskup Jan IV. z Dražic*, Praha 1992

HLEDÍKOVÁ Zdenka, *O „Devotio moderna“ trochu jinak*, in: Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 403-415

HLEDÍKOVÁ Zdeňka, *Synody v pražské diecézi v letech 1349-1419*, Československý časopis historický 18, 1970, s. 117-146

HOFFMANNOVÁ Jaroslava, *Václav Novotný (1869-1932) – žák, kolega, učitel*, in: Jaroslav Goll a jeho žáci. Vyd. Bohumil Jiroušek, Josef Blüml a Dagmar Blümllová (= Historia culturae 6, Studia 5), České Budějovice 2005, s. 395-417

HÖFLER Carl Adolf Constantin, *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag 1409*, Prag 1864

HOLEČEK František J., *„Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ Hus a problém Antikrista*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí. Red. Miloš Drda, František J. Holeček a Zdeněk Vybíral (= Husitský Tábor, suppl. 1), Tábor 2001, s. 219-245

HOLEČEK František J., *M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama*, in: Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám. Vyd. Bronislav Chocholáč, Libor Jan a Tomáš Knoz, Brno 1999, s. 111-118

HOLETON David R., *The Eucharistic Movement in its European Context*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 1. Ed. David R. Holton, Prague 1996, s. 23-47

HOLETON David R., *Wyclif's Bohemian Fate. A Reflection on the Contextualization of Wyclif in Bohemia*, Communio viatorum 32, 1989, s. 209-222

HOLINKA Rudolf, *Nová betlemská postila M. Jakoubka ze Stříbra*, Věstník České akademie 60, 1951, s. 1-27

HOLINKA Rudolf, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Sborník Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě 6, 1929, s. 125-313

HRDLIČKA Jaroslav, *Cesta Františka M. Bartoše k vydání Husitské revoluce I., II.*, in: My Jan bratr Žižka. Sborník z kolokvia Jan Žižka a Žižkov. Vyd. Jaroslav Hrdlička a Jan B. Lášek, Brno 2006, s. 29-48

HRDLIČKA Jaroslav, *František M. Bartoš a Paul de Vooght. Hlasy protestantské a římsko-katolické exilové husitologie*, in: Andros probabilis. Vyd. Jiří Malíř a Pavel Marek, Brno – Olomouc 2005, s. 323-330

HRDLIČKA Jaroslav, *Jakoubek ze Stříbra v životě a díle prof. F. M. Bartoše*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 103-119

HRUBÝ Hynek, *České postilly. Studie literárně a kulturně historická*, Praha 1901

HRUBÝ Karel, *Zkušenost omylu. Nesnadná cesta profesora Františka Grause z ideologického zajetí*, Soudobé dějiny 11, 2004, s. 61-82

HYMA Albert, *The Christian Renaissance. A history of the Devotio moderna*, Grand Rapids 1924

CHYTIL Karel, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese* (= Rozpravy České akademie I/59), Praha 1918

IWAŃCZAK Wojciech, *Karl IV. und die Religiosität seiner Epoche*, in: Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 59-75

Jakoubek ze Stříbra. *Texty a jejich působení*. Vyd. Ota HALAMA a Pavel SOUKUP, Praha 2006

JAPPE ALBERTS W., *Zur Historiographie der Devotio Moderna und ihrer Erforschung*, Westfälische Forschungen 11, 1958, s. 51-67

JIROUŠEK Bohumil, *Josef Macek. Mezi historií a politikou* (= Práce z dějin vědy 19), Praha 2004

KADLEC Jaroslav, *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 39, 1964, s. 89-109

KADLEC Jaroslav, *Literární činnost roudnických augustiniánů kanovníků*, in: Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové. Vyd. Ivan Hlaváček, Jan Hrdina, Jan Kahuda a Eva Doležalová, Praha 1998, s. 221-225

KADLEC Jaroslav, *Literární polemika mistrů Jakoubka ze Stříbra a Ondřeje z Brodu o laický kalich*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 21, 1981, fasc. 2, s. 71-88

KADLEC Jaroslav, *Mistři Karlovy univerzity jako synodální kazatelé*, in: Xenia Spunariana. Sexagenario carissimo amici, sodales, discipuli, Pragae 1988 (strojopis, nestránkováno)

KADLEC Jaroslav, *Petr Klarifikátor, duchovní vůdce a životopisec arcibiskupa Jana z Jenštejna*, Sborník Katolické teologické fakulty [1], Praha 1998, s. 101-150

KADLEC Jaroslav, *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 22), Münster 1982

KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Praha 1997

KAMÍNKOVÁ Eva, *Husova Betlémská kázání a jejich dvě recenze* (= Acta Universitatis Carolinae 1963, phil. et hist., Monographiae 2) Praha 1963

KAMINSKY Howard, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967

KAMINSKY Howard, *K dějinám chiliastického Tábora. O traktátu Ad occurrendum homini insano*, Československý časopis historický 8, 1960, s. 895-904

KAMINSKY Howard, *Nicholas of Pelhřimov's Tabor: an Adventure into the Eschaton*, in: Eschatologie und Hussitismus. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel, Praha 1996, s. 139-167

KAMINSKY Howard, *The Problematics of „Heresy“ and „The Reformation“*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 1-22

KAMINSKY Howard, *The Problematics of Later-Medieval „Heresy“*, in: Husitství – reformace – renaissance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela. Vyd. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka a Noemi Rejchrtová, sv. 1, Praha 1994, s. 133-156

KAŇÁK Miloslav, *Milíč z Kroměříže*, Praha 1975

KEJŘ Jiří, *Dějiny pražské právnické univerzity*, Praha 1995

KEJŘ Jiří, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Praha 1965

KEJŘ Jiří, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999

KEJŘ Jiří, *Husův proces*, Praha 2000

KEJŘ Jiří, *Kdo je „Parisiensis“ ve spisech Husových?*, Studie o rukopisech 18, 1979, s. 3-27

KEJŘ Jiří, *Kvodlibetní disputace na pražské universitě*, Praha 1971

KEJŘ Jiří, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981

KEJŘ Jiří, *Sbírka projevů z doby rozkvětu pražské právnické univerzity*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 29, 1989, fasc. 2, s. 15-69

KEJŘ Jiří, *Stát, církev a společnost v disputacích na pražské univerzitě v době Husově a husitské* (= Rozpravy ČSAV, řada společenských věd 14), Praha 1964

KEJŘ Jiří, *Z počátků české reformace*, Brno 2006

KEJŘ Jiří, *Znovu o Husově rehabilitaci*, in: Týž, *Z počátků české reformace*, Brno 2006, s. 245-261

KEJŘ Jiří, *Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže*, Husitský Tábor 10, 1991, s. 181-189

KIENZLE Beverly Mayne, *Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record*, in: Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages. Ed. by Carolyn Muessig, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 89-124

Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Hg. von Winfried EBERHARD und Franz MACHILEK (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln – Weimar – Wien 2006

KLAAR Frank, *Die „Krise“ als Gegenstand der Mentalitätsforschung und ihre Möglichkeiten. Exemplifiziert am Beispiel von František Graus*, in: Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner. Hg. von Sabine Tanz (= Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 2), Frankfurt am Main 1993, s. 301-319

KOCK Thomas, *„Per totum Almanicum orbem“. Reformbeziehungen und Ausbreitung der niederländischen „Devotio moderna“*, in: Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 31-56

KOCK Thomas, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturbesorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (= Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2), Frankfurt am Main 1999

KOLÁŘ Pavel, *K Jakoubkovu „Tractatulus de confessione“*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 153-170

KOLÁŘ Pavel, *Milič's Sermo de die novissimo in Its European Context*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 5. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2004, s. 57-63

KOPIČKOVÁ Božena, *Pražský radikalismus a valdenství*, Pražský sborník historický 20, 1987, s. 5-34

KRAFL Pavel, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2003

KRMÍČKOVÁ Helena, *Jakoubkova utrakvistická díla z roku 1414*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 171-181

KRMÍČKOVÁ Helena, *Několik poznámek k přijímání malých 1414-1416*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university C 44, 1997, s. 59-69

KRMÍČKOVÁ Helena, *Petri Clarificatoris Vita domini Iohannis, Pragensis archiepiscopi tercii*, in: Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtům Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 441-461

KRMÍČKOVÁ Helena, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997

KRMÍČKOVÁ Helena, *The Fifteenth Century Origins of Lay Communion sub utraque in Bohemia*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 2. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 1998, s. 57-65

KRMÍČKOVÁ Helena, *The Janovite Theory and the Renewal of the Lay Chalice*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 3. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2000, s. 63-68

KRMÍČKOVÁ Helena, *Utraquism in 1414*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 4. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2002, s. 99-105

KRMÍČKOVÁ Helena, *Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan*, in: Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Red. Jan B. Lášek a Karel Skalický (= Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity 21), Brno 2002, s. 78-88

KURZE Dietrich, *Häresie und Minderheit im Mittelalter*, Historische Zeitschrift 229, 1979, s. 529-573

KYBAL Vlastimil, *M. Jan Hus. Život a učení II. Učení 1-3*, Praha 1923, 1926, 1931

KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu*, Český časopis historický 11, 1905, s. 22-37

KYBAL Vlastimil, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 1905 (reprint Praha 2000)

LACKNER Franz, *Die Quadragesimalpredigten des Nicolaus de Stráž*, in: Septuaginta Paulo Spunar oblata (70+2). Ed. Jiří K. Kroupa, Praha 2000, s. 302-323

de LANGE Albert, *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“. Quellen und Literatur zur Person und Werk*, in: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“. Hg. von Albert de Lange und Kathrin Utz Tremp (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006, s. 29-74

LAVICKÝ Jan, *Derridova výzva historii: text a kontext*, Dějiny – teorie – kritika 2, 2005, s. 65-84

Lexikon teorie literatury a kultury. Vyd. Ansgar NÜNNING, Brno 2006

LIBICHOVÁ-CERMANOVÁ Pavlína, *Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii*, in: Ve znamení zemí Koruny české. Sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc. Vyd. Luděk Březina, Jana Konvičná a Jan Zdichynec, Praha 2006, s. 231-255

LOBRICHON Guy, *La Bible au Moyen Age*, Paris 2003, s. 158-172

LOSERTH Johann, *Hus und Wiclif. Zur Genesis der husitischen Lehre*, Prag – Leipzig 1884, 2. vyd. München – Berlin 1925

LOSERTH Johann, *Johann von Wiclif und Guilelmus Peraldus. Studien zur Geschichte der Entstehung von Wiclifs Summa Theologiae* (= Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 180/3), Wien 1916

LOSKOT František, *Konrad Waldhauser, řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce M. Jana Husa*, Praha 1909

LOSKOT František, *M. Matěj z Janova*, Praha 1912

LOSKOT František, *Milíč z Kroměříže. Otec české reformace*, Praha 1911

MACEK Josef, *Nejstarší husitský bojový řád*, Historie a vojenství 2, 1953, s. 61-81

MACEK Josef, *Tábor v husitském revolučním hnutí I*, 2. vyd., Praha 1956

MACEK Josef, *Táborské chiliastické články*, Sborník historický 1, 1953, s. 53-64

MADRE Alois, *Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, Münster 1965

MACHILEK Franz, *Einführung. Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa)*, in: Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 1-121

MACHILEK Franz, *Heilserwartung und Revolution der Táboriten 1419/21*, in: Festiva Lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben Johannes Spörl dargebracht aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages. Hg. von Karl Schnith, München 1966, s. 67-94

MAREK Jindřich, *Betlémský kazatel Václav z Dráchova. Kazatelské rukopisy a otázky jejich zpracování*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 257-271

MAREK Jindřich, *Husitské postily připisované mistru Václavovi z Dráchova*, Miscellanea ORST 18, 2003-2004, s. 4-144

MAREŠ Zdeněk, *L'ecclesiologia calistina di Jacobello da Misa (1373 - 1429)*, Roma 1997

MARIN Olivier, *Hus et l'eucharistie: Notes sur la critique hussite de la Stella clericorum*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 3. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2000, s. 49-61

MARIN Olivier, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris 2005

MARIN Olivier, *Libri hereticorum sunt legendi: svoboda výuky na pražské univerzitě (1347-1412)*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 42, 2002, s. 33-58

MARIN Olivier, *Orgueil et préjugé? Jean Gerson face à Jean Hus*, in: Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Ivana Hlaváčka. Vyd. Jan Hrdina, Eva Doležalová a Jan Kahuda, Praha 2002, s. 381-399

MARTIN Hervé, *Devotio moderna et prédication (début XV^e - début XVI^e s.)*, in: La dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^e siècle. Ed. Jean-Marie Cauchies (= Publication du Centre européen d'études bourguignonnes 29), Neuchâtel 1989, s. 97-110

MARTIN Hervé, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris 1988, s. 540-546

MARTÍNKOVÁ Dana, *Hlavní prameny Admontského quadragesimale a Jihlínovy Zderazské postily*, in: Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 301-306

MAUR Eduard, *Od hory Tábor k svatoludmilskému srazu. K historii poutí na hory v roce 1419*, Táborský archiv 11, 2002, s. 5-37

McGINN Bernard, *Angel Pope and Papal Antichrist*, Church History 47, 1978, s. 155-173

Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Ed. by Jacqueline HAMESSE, Beverly Mayne KIENZLE, Debra L. STOUDT, Anne T. THAYER (= Textes et études du Moyen Age 9), Louvain-la-Neuve 1998

MEIER Christel, *Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik*, in: Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, s. 39-64

MENČÍK Ferdinand, *Milič a dva jeho spisy z r. 1367*, Věstník Královské české společnosti nauk 1890, tř. I, s. 309-336

MENČÍK Ferdinand, *Výslech Valdenských r. 1340*, Věstník Královské české společnosti nauk 1891, tř. I, s. 280-287

MENGEL David C., *A Monk, a Preacher, and a Jesuit: Making the Life of Milič*, in: The Bohemian Reformation and Religious Practice 5. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2004, s. 33-55

MENGEL David C., *From Venice to Jerusalem and Beyond: Milič of Kroměříž and the Topography of Prostitution in Fourteenth-Century Prague*, Speculum 79, 2004, s. 407-442

MENZEL Michael, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, Historisches Jahrbuch 111, 1991, s. 337-384

MEYER Heinz, *Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter*, Frühmittelalterliche Studien 24, 1990, s. 290-313

MEZEY László, *Die Devotio moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn*, Mediaevalia Bohemica 3, 1970, s. 177-192

MEZNÍK Jaroslav, *Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce*, Český časopis historický 93, 1995, s. 702-710

MIETHKE Jürgen, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*, in: Týž, Studieren and mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19), Leiden – Boston 2004, s. 453-491 (vydání studie z roku 1990)

MINNIS A. J. – SCOTT A. B., *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100-c.1375*, Oxford 1988

- MINNIS A. J., 'Authorial Intention' and 'Literal Sense' in the Exegetical Theories of Richard FitzRalph and John Wyclif: *An Essay in the Medieval History of Biblical Hermeneutics*, Proceedings of the Royal Irish Academy C 75, 1975, s. 1-31
- MINNIS A. J., *Discussions of »Authorial Role« and »Literary Form« in Late-Medieval Scriptural Exegesis*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur [Tübingen] 99, 1977, s. 37-65
- MINNIS A. J., *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, 2. vyd., Aldershot 1988
- MOLNÁR Amedeo, *Eschatologická naděje české reformace*, in: *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 11-101
- MOLNÁR Amedeo, *Hledej pravdu! Jan Hus*, in: Týž, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985, s. 11-21
- MOLNÁR Amedeo, *Chebský soudce*, in: *Soudce smluvený v Chebu. Sborník příspěvků přednesených na sympoziu k 550. výročí*, Cheb 1982, s. 9-35
- MOLNÁR Amedeo, *K otázce reformační iniciativy lidu. Svědectví husitského kázání*, Acta reformationem Bohemicam illustrantia 1, 1978, s. 5-44
- MOLNÁR Amedeo, *Písmo v rukou scholastiků. Poznámka o předhusitské biblické exegesi*, Křesťanská revue 20, 1953, s. 175-180
- MOLNÁR Amedeo, *Poslední věci v pohledu Jakoubka ze Stříbra*, in: *Směřování. Pohled do badatelské dílny Amedea Molnára provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů*. Red. Noemi Rejchrtová, Praha 1983, s. 61-66
- MOLNÁR Amedeo, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, 2. vyd., Praha 1991
- MORÉE Peter C. A., *Jan Hus as a Threat to the German Future in Central Europe: The Bohemian Reformer in the Controversy Between Constantin Höfler and František Palacký*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 4*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2002, s. 295-307
- MORÉE Peter C. A., *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius de Chremsir (+1374) and his significance in the historiography of Bohemia*, Heršpice 2000
- MORÉE Peter C. A., *The role of the Preacher According to Milicius de Chremsir*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 3*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holeton, Prague 2000, s. 35-48
- MORENZONI Franco, *Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les artes praedicandi*, in: *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*. Ed. Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers (= Collection du Centre d'études médiévales de Nice 1), Nice 1997, s. 271-290
- Le Moyen Âge et la Bible*. Ed. Pierre RICHÉ et Guy LOBRICHON, Paris 1984
- MROZOWICZ Wojciech, *Schlesien und die »Devotio modernax: Die Wege der Durchdringung und Verbreitung der »Neuen Frömmigkeit«*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 133-150
- MUESSIG Carolyn, *Sermon, preacher and society in the middle ages*, Journal of Medieval History 28, 2002, s. 73-91
- MURANO Giovanna, *Postille perdute e problemi d'autenticità. Nicola di Gorran O.P. e Guglielmo di Melitona OMin.*, Archivum Franciscanum Historicum 92, 1999, s. 299-327
- MURPHY James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles – London 1974
- MUTLOVÁ Petra, *Die Dresdner Schule in Prag: eine Waldensische „Connection“?*, in: *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“*. Hg. von Albert de Lange und Kathrin Utz Tremp (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006, s. 261-276

MUTLOVÁ Petra, *Vybrané prameny k existenci drážďanské školy*, in: *Querite primum regnum Dei*. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 553-560

NECHUTOVÁ Jana, *Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der vorreformatorischen Zeit*, Österreichische Osthefte 39, 1997, s. 411-419

NECHUTOVÁ Jana, *Eschatologie in Böhmen vor Hus*, in: *Eschatologie und Hussitismus*. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel (= *Historica, Series nova*, suppl. 1), Praha 1996, s. 61-72

NECHUTOVÁ Jana, *Konrád Waldhauser a myšlenkové proudy doby Karla IV.*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 28-29, 1979-1980, řada B, č. 26-27, s. 51-57

NECHUTOVÁ Jana, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení. Příspěvek k výkladu nauky* (= *Rozpravy ČSAV*, řada společenských věd 16), Praha 1967

NECHUTOVÁ Jana, *Povědomí antiky u M. J. Husa a v husitství*, in: *Antika a česká kultura*. Red. Ladislav Varcl, Praha 1978, s. 141-156

NECHUTOVÁ Jana, *Rané reformní prvky v „Apologii“ Konráda Waldhausera*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 29, 1980, řada E, č. 25, s. 241-248

NECHUTOVÁ Jana, *Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus*, in: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands* 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 239-254

NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu III*, Praha 1955

NĚMEC Jiří, *Potíže s životopisem. K „případu“ historika Eduarda Wintra*, in: *Ad vitam et honorem*. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám. Vyd. Tomáš Borovský, Libor Jan a Martin Wihoda, Brno 2003, s. 199-208

NĚMEC Jiří, *Raný humanismus v díle Eduarda Wintra*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004, s. 363-380

Německá medievistika v českých zemích do roku 1945. Vyd. Pavel SOUKUP a František ŠMAHEL (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004

Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek DERWICH und Martial STAUB (= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 205), Göttingen 2004

Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese. Hg. von Robert E. LERNER (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 32), München 1996

NEUMANN Augustin, *České sekty ve století XIV. a XV.*, Velehrad 1920

NODL Martin, *František Graus – proměny pojetí krize pozdního středověku*, in: *František Graus – člověk a historik*. Vyd. Zdeněk Beneš, Bohumil Jiroušek a Antonín Kostlán (= *Práce z dějin vědy* 8), Praha 2004, s. 99-118

NODL Martin, *Předhusitské mory – k problémům jedné interpretace*, Časopis Matice moravské 120, 2001, s. 491-503

NOVOTNÝ Robert, *Husitství v pojetí českoněmecké historiografie – věda či politikum?*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004, s. 119-133

NOVOTNÝ Václav, *M. Jan Hus. Život a učení I. Život a dílo 1-2*, Praha 1919-1921

NOVOTNÝ Václav, *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. stol. Část I. Do Husa* (= *Sbírka přednášek a rozprav VI/10*), Praha b.d. [1915]

O'MALLEY S.J. John W., *Introduction: Medieval Preaching*, in: *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*. Ed. by Thomas L. Amos, Eugene A. Green and Beverly Mayne Kienzle, Kalamazoo 1989, s. 1-11

OCKER Christopher, *Die Armut und die menschliche Natur. Konrad Waldhauser, Jan Milič von Kroměříž und die Bettelmönche*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von

Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 111-129

OHLY Friedrich, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 89, 1959, s. 1-23

OŽÓG Krzysztof, *La piété dans le milieu cracovien à la fin du XIVe et au début du XVe siècles*, in: Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 187-209

PALACKÝ František, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1921; *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě. Poznámky*, Praha 1922 (otisk dle původního vydání)

PALACKÝ František, *Předchůdcové husitství v Čechách*, in: Radhost. Sbírká spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky II. Spisy z oboru historie, Praha 1872, s. 297-356

PATSCHOVSKY Alexander, „Antichrist“ bei Wyclif, in: Eschatologie und Hussitismus. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel (= Historica, Series nova, suppl. 1), Praha 1996, s. 83-98

PATSCHOVSKY Alexander, *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Hubert Mordek, Tübingen 1991, s. 317-334

PATSCHOVSKY Alexander, *Der Reformbegriff zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel*, in: Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449). Hg. von Ivan Hlaváček und Alexander Patschovsky, Konstanz 1996, s. 7-28

PATSCHOVSKY Alexander, *Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. von František Šmahel (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1998, s. 169-195

PATSCHOVSKY Alexander, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 3), Berlin – New York 1975

PATSCHOVSKY Alexander, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Hg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, III/179), Göttingen 1989, s. 370-399

PATSCHOVSKY Alexander, *Heresy and Society. On the Political Function of Heresy in the Medieval World*, in: Texts and Repression of Medieval Heresy. Ed. by Caterina Bruschi and Peter Biller (= York Studies in Medieval Theology 4), York 2003, s. 23-41

PATSCHOVSKY Alexander, *Ketzer und Ketzerverfolgung in Böhmen im Jahrhundert vor Hus*, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32, 1981, s. 261-272

PATSCHOVSKY Alexander, *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert* (= Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11), Weimar 1979

PATSCHOVSKY Alexander, *Revolučnost husitské revoluce*, Český časopis historický 99, 2001, s. 231-252

PEKAŘ Josef, *Žižka a jeho doba I*, Praha 1927, s. 96-107, III, Praha 1930

PERSOONS E., *De verspreiding van de Moderne Devotie*, in: C. C. de Bruin – E. Persoons – A. G. Weiler, Geert Grote en de Moderne Devotie, Deventer – Zutphen 1984, s. 57-100

PETRŮ Eduard, *K metodě myšlení Petra Chelčického*, Listy filologické 93, 1970, s. 120-127

POLC Jaroslav V.–HLEDÍKOVÁ Zdeňka, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002

POST R. R., *The modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (= Studies in medieval and Reformation thought 3), Leiden 1968

POTESTÀ Gian Luca, „*Intelligentia Scripturarum*“ und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore, in: Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese. Hg. von Robert E. Lerner (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 32), München 1996, s. 95-119

Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages. Ed. by Carolyn MUESSIG, Leiden – Boston – Köln 2002

La prédication sur un mode dissident: Laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e). Ed. Beverly M. KIENZLE, 2 sv. (= Heresis 30-31), Couiza 1999

La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300, Spoleto 1995

PROKEŠ Jaroslav, *M. Prokop z Plzně. Příspěvek k vývoji konservativní strany husitské*, Praha 1927

PUMPROVÁ Anna, *Sermones in festivitibus summis secundum ordinem Cystericiensem in capitulis faciendi. K formě dochování kázání Petra Žitavského*, in: Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 241-252

Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové. Vyd. Helena KRMÍČKOVÁ, Anna PUMPROVÁ, Dana RŮŽICKOVÁ a Libor ŠVANDA, Brno 2006

RANDO Daniela, *Le avventure della «devotio» nell'Italia del Tre-Quattrocento, fra storia e storiografia*, in: Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 331-351

RANSDORF Miloslav, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986

RANSDORF Miloslav, *Vztah Prahy a Tábora v bádání o Jakoubkovi ze Stříbra*, Folia Historica Bohemica 9, 1985, s. 33-79

ROBERTS Phyllis B., *Medieval University Preaching: The evidence in the Statutes*, in: Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt and Anne T. Thayer (= Textes et études du Moyen Age 9), Louvain-la-Neuve 1998, s. 317-328

ROSENFELD Hans-Friedrich, *Zu den Anfängen der Devotio moderna*, in: Festgabe für Ulrich Pretzel zum 65. Geburtstag. Hg. von Werner Simon, Wolfgang Bachofer und Wolfgang Dittmann, Berlin 1963, s. 239-252

ROTH Christoph, *Lateinische und deutsche Predigten im Umfeld von Universität und Hof in Heidelberg um 1420*, in: Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen. Hg. von Fritz Peter Knapp, Jürgen Miethke und Manuela Niesner (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 20), Leiden – Boston 2004, s. 197-230

ROUSE Richard H., *L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: Le développement des instruments de travail au XIII^e siècle*, in: Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Ed. Geneviève Hasenohr et Jean Longère, Paris 1981, s. 115-144

ROUSE Richard H. – ROUSE Mary A., *The Verbal Concordance to the Scriptures*, Archivum Fratrum Praedicatorum 44, 1974, s. 5-25

ROUSE Richard H. – ROUSE Mary A., *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 49, 1974, s. 27-37

ROUSE Richard H. – ROUSE Mary A., *Preachers, Florilegia ad Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto 1979, s. 3-90

RÜEGG Claudia, *David von Augsburg. Historische, theologische und philosophische Schwierigkeiten zu Beginn des Franziskanerordens in Deutschland*, Bern 1989

RYCHTEROVÁ Pavlína, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden. Eine Untersuchung zur alttschechischen Übersetzung des Thomas von Štútné (um 1330–um 1409)* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 58), Köln – Weimar – Wien 2004

RYCHTEROVÁ Pavlína, *Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Einige Überlegungen zur Debatte über die sog. böhmische Devotio Moderna*, in: Kirchliche

Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Hg. von Winfried Eberhard und Franz Machilek (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln – Weimar – Wien 2006, s. 219-237

SEDLÁK Jan, *Husův pomocník v evangeliu I-IV*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 362-428; 2, 1915, s. 302-350 a 446-477; 3, 1919, s. 24-74

SEDLÁK Jan, *Husův vývoj dle jeho postil*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 2, 1915, s. 394-414

SEDLÁK Jan, *M. Jan Hus*, Praha 1915

SEDLÁK Jan, *Po stopách Husových odpůrců*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 141-169

SEDLÁK JAN, *Teologická rozepře Jakuba z Novbiona s Husity v Praze roku 1408*, in: *Miscellanea husitica* Ioannis Sedlák. Vyd. Jaroslav V. Polc a Stanislav Příbyl, Praha 1996, s. 82-97 (studie z roku 1909)

SEDLÁK Jan, *Vlivy valdské*, Studie a texty k náboženským dějinám českým 1, 1914, s. 75-117

SEIBT Ferdinand, *Die revelatio des Jacobellus von Mies über die Kelchkommunion*, Deutsches Archiv 22, 1966, s. 618-624

SEIBT Ferdinand, *Gab es einen böhmischen Frühhumanismus?*, in: *Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern*. Hg. von Hans-Bernd Harder, Hans Rothe, Jaroslav Kolár und Slavomír Wollman (= Schriften des Komitees der BRD zur Förderung der Slawischen Studien 11), Köln – Weimar – Wien 1988, s. 1-19

SEIBT Ferdinand, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 8), Köln – Graz 1965

SELGE Kurt-Victor, *Handschriften Joachims von Fiore in Böhmen*, in: *Eschatologie und Hussitismus*. Hg. von Alexander Patschovsky und František Šmahel (= Historica, Series nova, suppl. 1), Praha 1996, s. 53-60

The Sermon. Ed. by Beverly Mayne KIENZLE (= Typologie des sources du moyen âge occidental 81-83), Turnhout 2000

SCHIEWER Hans-Jochen, *Universities and Vernacular Preaching. The case of Vienna, Heidelberg and Basle*, in: *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*. Ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt, Anne T. Thayer (= Textes et études du Moyen Age 9), Louvain-la-Neuve 1998, s. 387-396

SCHNEIDER Martin, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, sozialer Hintergrund* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 51), Berlin – New York 1981

SCHNEYER Johannes Baptist, *Die Bibel als wichtigstes Material- und Formprinzip der Predigt des Hoch- und Spätmittelalters*, Codices manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde [Wien] 4, 1978, s. 5-9

SCHNEYER Johannes Baptist, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 4), München – Paderborn – Wien 1968

SCHNEYER Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43), 11 sv., Münster 1969-1990

SCHNEYER Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350-1500*. Hg. von Ludwig Hödl und Wendelin Knoch, Münster 2001 [CD-ROM]

SCHREIBER Johanna, *Devotio moderna in Böhmen, Bohemia* 6, 1965, s. 93-122

SCHREIBER Rudolf, *Johann von Mies. Ein vorhussitischer Prediger der Prager Deutschen*, in: *Heimat und Volk. Forschungsbeiträge zur sudetendeutschen Geschichte*. Hg. von Anton Ernstberger, Brünn 1937, s. 157-194

SILAGIOVÁ Zuzana, *Fabula potest dici... Poznámky k narativním prvkům v Quadragesimale admontském*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 291-300

SKALICKÝ Karel, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*. Red. Jan B. Lášek a Karel Skalický (= Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity 21), Brno 2002, s. 47-69

SMALLEY Beryl, *English Friars and the Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960

SMALLEY Beryl, *Robert Holcot O. P.*, Archivum Fratrum Praedicatorum 26, 1956, s. 5-97

SMALLEY Beryl, *The Gospels in the Schools, c.1100-c.1280*, London – Ronceverte 1985

SMALLEY Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2. vyd., Oxford 1952 (reprint Notre Dame 1964)

SOUKUP Pavel, *Die Waldenser in Böhmen und Mähren im 14. Jahrhundert*, in: *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“*. Hg. von Albert de Lange und Kathrin Utz Tremp (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006, s. 131-160

SOUKUP Pavel, *Dobývání hradu Skály v roce 1413 a husitská teorie války. Ke spisku Jakoubka ze Stříbra o duchovním boji*, Mediaevalia Historica Bohemica 9, 2003, s. 175-210

SOUKUP Pavel, *Johann Loserth a český středověk*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= Práce z dějin vědy 18), Praha 2004, s. 251-272

SOUKUP Pavel, *Lucemburské období v pojetí historiků „Spolku pro dějiny Němců v Čechách“ do roku 1900*, in: *Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám*. Vyd. Tomáš Borovský, Libor Jan a Martin Wihoda, Brno 2003, s. 167-175

SOUKUP Pavel, *Počátky Jakoubkovy literární činnosti: nejstarší univerzitní kázání*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 121-152

SOUKUP Pavel, *Rytíři ducha na pražské univerzitě. Jakoubkovo kázání Abiciamus opera tenebrarum*, in: *Evropa a Čechy na konci středověku. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*. Vyd. Eva Doležalová, Robert Novotný a Pavel Soukup, Praha 2004, s. 413-431

SPATZ Nancy K., *Imagery in University Inception Sermons*, in: *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, ed. by Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt, Anne T. Thayer (= Textes et études du Moyen Age 9), Louvain-la-Neuve 1998, s. 329-342

SPĚVÁČEK Jiří, *Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. K úsilí o změnu mentalit v období rostoucí krize morálních hodnot*, Mediaevalia Historica Bohemica 4, 1995, s. 171-197

SPĚVÁČEK Jiří, *Jan Lucemburský a jeho doba 1296-1346. K prvnímu vstupu českých zemí do svazku se západní Evropou*, Praha 1994

SPĚVÁČEK Jiří, *Karel IV. Život a dílo (1316-1378)*, Praha 1979

SPĚVÁČEK Jiří, *Václav IV. 1361-1419. K předpokladům husitské revoluce*, Praha 1986

SPUNAR Pavel, *Česká devotio moderna – fikce a skutečnost*, Listy filologické 127, 2004, s. 356-370

SPUNAR Pavel, *Encyklopedie XIII. století a jejich znalost v Čechách*, in: *Umění 13. století v českých zemích*, Praha 1983, s. 585-597

SPUNAR Pavel, *Husovo pojetí pravdy*, in: *Veritas vincit. Symposium 20. X. 1994*, Praha 1995, s. 36-39

SPUNAR Pavel, *K počátkům české devotio moderna*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 31, 1991, s. 35-39

SPUNAR Pavel, *Repertorium auctorum Bohemorum provecum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans I* (= Studia Copernicana 25), Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985

STAUB Martial, *Die süddeutschen Prädikaturen und die Ethik der mitteleuropäischen »Devotio moderna«*, in: *Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter*. Hg. von Marek Derwich und Martial Staub (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, s. 285-299

STAUBACH Nikolaus, *Diversa raptim undique collecta: Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der Devotio moderna*, in: Florilegien, Kompilationen, Kollektionen. Hg. von Kaspar Elm (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 15), Wiesbaden 2000, s. 115-146

STAUBACH Nikolaus, *Pragmatische Schiffllichkeit im Bereich der Devotio moderna*, Frühmittelalterliche Studien 25, 1991, s. 418-461

STAUBACH Nikolaus, *Reform aus der Tradition: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Devotio moderna*, in: Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern. Hg. von Hagen Keller, Christel Meier und Thomas Scharff (= Münstersche Mittelalter-Schriften 76), Münster 1999, s. 171-201

STAUBACH Nikolaus, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur. Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen geistlicher Reformtexte im Spätmittelalter*, Ons Geestelijk Erf 68, 1994, s. 200-228

STÖCKERL Dagobert, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München 1914

STUDT Birgit, *Papst Martin V. (1417-1431) und die Kirchenreform in Deutschland* (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 23), Köln – Weimar – Wien 2004

SVATOŠ Michal, *Jan Reček a jeho písemná pozůstalost v archivu pražské university*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 14, 1974, s. 121-160

SVATOŠ Michal, *Koleje jako základní článek středověké struktury pražské univerzity*, Documenta Pragensia 20, 2002, s. 351-365

SVATOŠ Michal, *Listiny k počátkům koleje Matyáše Loudy z Chlumčan*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 17, 1977, fasc. 1, s. 71-96

SWANSON Jenny, *John of Wales. A Study of the Work and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge 1989

ŠMAHEL František, *Curriculum vitae magistri Petri Payne*, in: In memoriam Josefa Macka (1922-1991). Vyd. Miloslav Polívka a František Šmahel, Praha 1996, s. 141-160 (německá verze *Magister Peter Payne: Curriculum vitae eines englischen Nonkonformisten*, in: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“. Hg. von Albert de Lange und Kathrin Utz Tremp (= Waldenserstudien 3), Heidelberg – Ubstadt-Weiher – Basel 2006, s. 241-260)

ŠMAHEL František, *Das Scutum fidei christianae magistri Hieronymi Pragensis in der Entwicklung der mittelalterlichen trinitarischen Diagramme*, in: Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter. Hg. von Alexander Patschovsky, Ostfildern 2003, s. 185-210

ŠMAHEL František, *Dějiny Tábora I/1*, České Budějovice 1988

ŠMAHEL František, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages* (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 28), Leiden – Boston 2007

ŠMAHEL František, *Die Prager Universität und der Hussitismus*, in: Die Universität in Alteuropa. Hg. von Alexander Patschovsky und Horst Rabe, Konstanz 1994 (také in: Týž, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages* (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 28), Leiden – Boston 2007, s. 172-195, česká verze in: Týž, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 249-263)

ŠMAHEL František, *Die Verschriftlichung der Quodlibet-Disputationen an der Prager Artistenfakultät bis 1420*, in: Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen. Hg. von Fritz Peter Knapp, Jürgen Miethke und Manuela Niesner, Leiden – Boston 2004, s. 63-91 (také in: Týž, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages*, Leiden – Boston 2007, s. 359-386)

ŠMAHEL František, *Husitská revoluce I-IV*, 2. vyd., Praha 1995-1996

ŠMAHEL František, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001

ŠMAHEL František, *Husitští „doktoři“ jehly a verpánku*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 238-248 (doplněná verze studie z roku 1983)

ŠMAHEL František, *Idea národa v husitských Čechách*, 2. vyd., Praha 2000

ŠMAHEL František, *Literacy and heresy in Hussite Bohemia*, in: *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Ed. Peter Biller and Anne Hudson, Cambridge 1994, s. 237-254 (česká verze *Psané a mluvené slovo ve službách rané české reformace*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 215-230)

ŠMAHEL František, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002

ŠMAHEL František, *Počátky humanismu v Čechách. Črta k historické fresce*, in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 332-353

ŠMAHEL František, *Pramen Jeronýmovy Chvály svobodných umění*, Strahovská knihovna 5-6, 1970-1971, s. 169-180 (nové vydání in: Týž, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 315-331),

ŠMAHEL František, *Reformatio und Receptio. Publikum, Massenmedien und Kommunikationshindernisse zu Beginn der hussitischen Reformbewegung*, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. Hg. von Jürgen Miethke (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21), München 1992, s. 255-268

ŠMAHEL František, *Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období*, Český časopis historický 92, 1994, s. 644-679 (německy pod názvem *Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419-1485)*, in: *Toleranz im Mittelalter*. Hg. von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann (= Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, s. 211-274; poslední verze in: Týž, *Husitské Čechy*, s. 429-466)

ŠMAHEL František, *Univerzitní kvestie a polemiky mistra Jeronýma Pražského*, Acta Universitatis Carolinae –Historia Universitatis Carolinae Pragensis 22, 1982, fasc. 2, s. 7-41

ŠMAHEL František, *Wyclif's Fortune in Hussite Bohemia*, in: Týž, *Die Prager Universität im Mittelalter. The Charles University in the Middle Ages (= Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 28)*, Leiden – Boston 2007, s. 467-489 (nové vydání studie z roku 1970)

ŠTOCHL Miroslav, *Teorie literární komunikace*, Praha 2005

Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hg. von Dorothee KIMMICH, Rolf Günther RENNER und Bernd STIEGLER, 2. vyd., Stuttgart 2003

Texte zur Theorie des Textes. Hg. von Stephan KAMMER und Roger LÜDEKE, Stuttgart 2005

Textologie. Teorie a ediční praxe. Red. Pavel VAŠÁK, Praha 1993

THOMPSON Augustine, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford 1992

THOMPSON O.P. Augustine, *From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event*, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Ed. by Carolyn Muessig, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 13-35

THORNDIKE Lynn, *The Properties of Things of Nature Adapted to Sermons*, *Medievalia et Humanistica* 12, 1958, s. 78-83

TRUHLÁŘ Josef, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in c. r. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur I*, Praha 1905, s. 465-466

TRUHLÁŘ Josef, *Paběrky z rukopisů Klementinských XXVI. Zlomek akt inkvizice Waldenské v Čechách z let 1393-1394*, *Věstník České akademie* 8, 1899, s. 353-355

TRÍŠKA Josef, *Literární činnost předhusitské university*, Praha 1967

TRÍŠKA Josef, *Starší pražská univerzitní literatura a karlovská tradice*, Praha 1978

UHLÍŘ Zdeněk, *Dušíčková kázání v rukopisech pozdního středověku I. Rozpad heortologického systému*, *Miscellanea ORST* 15, 1998, s. 14-57

UHLÍŘ Zdeněk, *Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku*, Praha 1996

UHLÍŘ Zdeněk, *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*, Praha 1998

UHLÍŘ Zdeněk, *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky*, <http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_kazatelstvi.htm>

UHLÍŘ Zdeněk, *The Bohemian Reformation: Sanctity and/or Piety*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice 5*. Ed. Zdeněk V. David and David R. Holton, Prague 2004, s. 13-31 (české znění s názvem *Česká reformace: svatost a/nebo zbožnost* na <http://www.nkp.cz/pages/page.php3?page=orst_uhlir_ceska_reformace.htm>)

UTZ-TREMP Kathrin, *Multum abhorrerem confiteri homini laico. Die Waldenser zwischen Laienapostolat und Priestertum, insbesondere an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert*, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996*. Hg. von Eckard Conrad Lutz und Ernst Tresp (= *Scrinium Friburgense* 10), Freiburg/Schweiz 1999, s. 153-189

VALASEK Emil, *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55-1393). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert*, Roma 1972

VALOIS Noël, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages*, Paris 1880

VAN ENGEL John, 'God is no Respector of Persons': *Sacred Texts and Social Realities*, in: *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays presented to Margaret Gibson*. Ed. Lesley Smith and Benedicta Ward, London – Rio Grande 1992, s. 243-264

VAN ENGEL John, *Studying Scripture in the Early University*, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*. Hg. von Robert E. Lerner (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 32), München 1996, s. 17-38

VENTURA Iolanda, *On Preachers and Their Handbooks. The Trivium praedicabilium of Conrad of Halberstadt (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14203) and the Literature of Preaching Aids of the Fourteenth Century*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumpřová, Dana Růžicková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 265-279

VERGER Jacques, *La prédication dans les universités méridionales*, in: *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)* (= *Cahiers de Fanjeaux* 32), Toulouse 1997, s. 275-293

VIDMANOVÁ Anežka, *Hus a Vilém z Auvergne*, *Studie o rukopisech* 18, 1979, s. 29-47

VIDMANOVÁ Anežka, *Hus als Prediger*, *Communio viatorum* 19, 1976, s. 65-81

VIDMANOVÁ Anežka, *Husův přívrženec Mikuláš Mníšek*, *Husitský Tábor* 3, 1980, s. 51-66

VIDMANOVÁ Anežka, *Kursy v Husových rektorských projevech z r. 1409 a jejich význam pro konstituci textu*, *Husitský Tábor* 13, 2002, s. 81-95

WANG Andreas, *Der «Miles Christianus» im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern – Frankfurt/M., 1975, s. 39-104

WARNKE Ingo, *Texte in Texten – Poststrukturalistischer Diskursbegriff und Textlinguistik*, in: *Texte, Diskurse, Interaktionsrollen. Analysen zur Kommunikation im öffentlichen Raum*. Hg. von Kirsten Adamczik, Tübingen 2002, s. 1-17

WEILER A. G., *Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384*, in: C. C. de Bruin – E. Persoons – A. G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Deventer – Zutphen 1984, s. 9-55

WELTER J.-Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris – Toulouse 1927

WERNER Ernst, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linken Taboriten* (= *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1967, 10), Berlin 1967

WINTER Eduard, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert* (= *Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens* 3), Berlin 1964

WINTER Eduard, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker*, Salzburg – Leipzig 1938

WÜNSCH Thomas, *Zur Gestaltung von Predigtexempla aus den »Sermones de tempore« des Peregrinus von Oppeln*, in: Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus. Hg. von Gerhard Kosellek, Frankfurt na Main 1997, s. 139-167

ZACHOVÁ Irena, *Jindřich z Varnsdorfu, „Dalimil“ a hypotetický druh Petra Žitavského, a jeho zapadlá homiletická pomůcka*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Vyd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžičková a Libor Švanda, Brno 2006, s. 253-264

ZACHOVÁ Jana, *Waldhauser a Hus*, in: *Husitství – Reformace – Renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Vyd. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka a Noemi Rejchrtová, Praha 1994, sv. 2, s. 287-297

ZILYNSKÁ Blanka, *Husitské synody v Čechách 1418-1440. Příspěvek k úloze univerzitních mistrů v husitské církvi a revoluci*, Praha 1985

ZILYNSKÁ Blanka, *Jakoubek ze Stříbra a dobová církevní správa*, in: *Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení*. Vyd. Ota Halama a Pavel Soukup, Praha 2006, s. 9-48

ZILYNSKÁ Blanka, *Karl Adolf Constantin Ritter von Höfler jako univerzitní učitel*, in: *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Vyd. Pavel Soukup a František Šmahel (= *Práce z dějin vědy* 18), Praha 2004, s. 193-224

ZINK Michel, *La prédication en langue Romane avant 1300*, Paris 1976

Resumé

Reformní kazatelství v pozdněstředověkých Čechách. Studie o nejstarších kázáních Jakoubka ze Stříbra

Reformní kazatelství tvoří tradiční výkladovou osu historických pojednání o předešlé husitské revoluce. Tato práce podrobuje detailní analýze techniky užívané pro formulaci a šíření reformního programu. Jejím jádrem je rozbor nejstarších dochovaných kázání mistra Jakoubka ze Stříbra. Tomuto dosud téměř neznámému prameni se věnuje centrální oddíl práce. Oba krajní oddíly se snaží o širší rozhled a hlouběji založenou komparaci, a berou tak v potaz další vydané i nevydané prameny. To umožňuje formulovat některé závěry, o nichž se domnívám, že jejich platnost přesahuje význam zkoumaného rukopisu. Reformní kazatelství v Čechách chápu jako jeden z důsledků šířící se nelibosti nad morálním stavem viditelné církve a jako součást množících se pokusů o novou, adekvátní definici vztahu k posvátnu na osobní i společenské rovině. První část práce se snaží vzájemně typologicky odlišit jednotlivé opravné proudy. Hlavním kritériem přitom není jejich učení, ale spíše strategie jeho uskutečňování. Z tohoto pohledu srovnávám kazatelské hnutí v Čechách po polovině 14. století s valdenskými a tzv. novou zbožností. Přenášení pojmu *devotio moderna* do Čech nepovažuji za vhodné, navzdory analogiím v životopisech Groteho a Milíče i navzdory významu roudnické augustiniánské reformy pro vývoj zbožnosti ve střední Evropě. Rozhodující je, že v Čechách chybí dlouhodobě fungující racionálně organizovaná forma společného života kněží a laiků, v jejímž rámci by se realizoval systematický individuální duchovní trénink. České reformní hnutí jsem se proto pokusil vymezit skrze jeho vztah ke kázání. To sloužilo nejen jako převažující médium, ale patřilo mu také významné místo v eschatologicky pojatých dějinách spásy i v současné náboženské praxi. Podmínkou jeho rozvoje byl ovšem veřejný prostor jako fórum pro prezentaci názorů a postojů. V tom se výrazně lišily možnosti raných reformátorů od jejich valdenských současníků. Ti, ačkoliv také vyšli z apoštolského ideálu, pod tlakem pronásledování rezignovali na nápravu celé církve. Rovněž stoupenci nové zbožnosti se spíše uzavírali do sebe, takže nebyli s to ovládnout dobovou kazatelskou scénu. Rané husitství naproti tomu postavilo kazatelský úřad do centra svého projektu reformy církve. Šířit slovo boží bylo v jeho pojetí hlavním úkolem kněží a tím i hlavním kritériem pro posuzování jejich kompetence. V *sermones ad clerum*, které bývaly věnovány moralizování na účet duchovních, se poprvé tříbily myšlenky husitské společenské kritiky. Jakoubkova nejstarší kázání patří k tomuto žánru, jde totiž o kázání univerzitní. Jejich formální a textologický rozbor v druhé části práce tak přispívá k poznání zatím málo prozkoumaného kazatelství na středověké pražské univerzitě. Z možných badatelských přístupů jsem zvolil výzkum kázání jako literatury, či lépe řečeno textu. Dynamiku žánru spjatého s ústním přednesem jsem se snažil zohlednit v modelu textového procesu, který zahrnuje produkci, recepci a transformaci kazatelského textu. Východiskem je přesvědčení, že autor i publikum zanechali ve struktuře kázání své stopy. Z textové analýzy vyšel najevo rozhodující význam citátů a pramenů pro historické hodnocení kázání, což podporuje představu o kázání jako výrazně intertextuálním útvaru. Mezi nepřiznanými prameny Jakoubkových raných děl figurují recentní pražští autoři (Matěj z Janova, Stanislav ze Znojma), ale především v dosud netušené míře užitečná díla mendikantských učenců 13. století (Mikuláš z Gorranu, Vilém Peraldus, David z Augsburgu, Jan z Walesu).

Homiletická metoda se ukázala společným majetkem univerzitně vzdělaných kazatelů pozdního středověku. Jejich literární a exegetické postupy spočívaly zejména ve specifickém způsobu práce s textovými úryvky, v opisování a citování. Sestavení výňatků z Bible a teologické literatury do smysluplného celku představovalo rozhodující krok na cestě k interpretaci slova božího. Dramatické zvýšení autority Písma v českém reformním hnutí propůjčilo otázce výkladu a šíření božího přikázání eminentní důležitost. Třetí oddíl práce sleduje věroučné spory mezi husity až k vrcholu revoluční vlny na počátku 20. let, neboť mám za to, že právě tehdy se ukázal význam metody, které se Jakoubek naučil ve svých počátcích a kterou používal v nejstarších kázáních. Svěbytný způsob práce s učenými texty a církevní doktrínou vymezil jeho pozici jak vůči římské církvi, tak vůči husitským radikálům. To vynikne při srovnání univerzitně školených autorů s postupy praktikovanými v jiném intelektuálním prostředí, u Petra Chelčického nebo u chiliastických kazatelů. Poslední kapitola této práce dokazuje, že rozdíl mezi chiliastickým a umírněným výkladem Bible nespočíval v doslovné či přenesené aplikaci prorocství, nýbrž právě v rozdílném nakládání s teologickou tradicí. Hlasatelé apokalypsy zpřetrhali vazby klíčových míst Bible k jejich kanonickým interpretacím, takže vstoupila do nových významových souvislostí v rámci učeného diskurzu i společenské reality. Naopak Jakoubek, stejně jako ostatní umírnění mistři univerzity, nadále bral při výkladu Bible v potaz spisy církevních Otců a další exegetické pomůcky, pokud neodporovaly smyslu Kristova zákona. Ve svých vrcholných polemikách si počínal obdobně jako v raných kázáních, při jejichž tvorbě připadl velký podíl školským příručkám a běžné sekundární literatuře. Šlo o kazatelské pomůcky, které zprostředkovávaly snadný přístup k Bibli a exegetické tradici a dávaly příslušným alegorickým interpretacím punc ověřené autority, tolik potřebné v době všeobecné nejistoty. Literární zázemí a kazatelská metoda se ukázaly jako klíčový faktor pro pochopení Jakoubkova díla a jeho pozice v církevněpolitických zápasech husitské revoluce.

Abstract

Reform Preaching in Late Medieval Bohemia: A study on the earliest sermons of Jakoubek of Stříbro

Reform preaching forms a traditional narrative axe in historical discourses on the prelude to the Hussite Revolution. This dissertation analyzes in detail the techniques used to formulate and spread the reform agenda. Its core is an analysis of the oldest preserved sermons of Master Jakoubek of Stříbro. It is this almost unknown source, which is the subject of the dissertation central part. The two remaining sections attempt at a wider scope and more profound comparison, taking into account additional edited as well as unedited sources. In this way it is possible to draw some conclusions, the relevance of which exceeds the signification of a single manuscript. I consider the reform preaching in Bohemia one of the consequences of growing disfavour towards the moral status of the visible Church, and a part of attempts, increasing in number, at creating a new and more adequate relationship with the *sacrum* at both personal and social level. The first section of the dissertation tries to circumscribe the reform currents one from the other. The main criterion is not that of their teachings, but rather that of the strategies used on behalf of the realization of these teachings. From this point of view, I compare the preachers' movement in Bohemia in the second half of the fourteenth century with the Waldensians and the so-called modern devotion. Despite the analogies in the lives of Grote and Milíč and despite the significance of the Roudnice Austin reform in the development of spirituality in Central Europe I consider it useless to transplant the term of *devotio moderna* from the Netherlands into Bohemia. The crucial circumstance is the lack of any long-life methodically organised form of common life of priests and laymen, which could serve as a basis for an individual and systematic spiritual training. I tried, therefore, to define the Czech reform movement through its attitude towards preaching. Preaching was not only the prevailing means of communication; it also deserved a prominent place in the eschatologically featured history of salvation, as well as in the contemporary religious practice. Among the requirements for its advance, there was of course the public space as a forum for presentation of views and opinions. In this respect, the chances of the early reformists and that of the Waldensians differed distinctively. The latter ones, although using the apostolic ideal as a starting point, finally resigned at the amendment of the Church as a whole. So did the followers of the modern devotion, who withdrew into their shells, so that they were unable to dominate the preachers' stage.

The early Hussitism put the office of preaching into the centre of its project of Church reform. The adhesion to the task to disseminate the Word of God was the main criterion for evaluation of the competence of the clergy. It was the *sermones ad clerum*, often aiming at moral exhortation towards the clergy, where the ideas of Hussite social criticism appeared for the first time. Jakoubek's early sermons belong exactly to this genre, more precisely to the university preaching. The formal and textual analysis of this corpus is at the same time contribution to the study of medieval Prague university preaching, rather neglected by the scholars up to the present day. From the range of possible approaches, I have decided to examine sermons as literature, or better to say as a text. The dynamics of preaching resulting from its relation to the oral delivery is taken into account in the model of textual process, which includes the production, reception, and transformations of the sermon text. The main point here is the assumption, that the author as well as the audience has left their traces in the structure of the text. The textual

analysis uncovered the crucial importance of quotations and sources for the historical evaluation of sermons. This supports the concept of preaching as an extremely intertextual genre. There are works of some recent Prague authors (Matthew of Janov, Stanislav of Znojmo) featuring among concealed sources. What is more important is the surprisingly extensive use of reference tools composed by the learned friars of the thirteenth century (Nicholas of Gorran, William Peraldus, David of Augsburg, John of Wales), which has not been known so far.

Homiletic method appeared a common property of educated preachers in the Later Middle Ages. Their literary and exegetic practice consisted in treating the textual fragments in a specific way, in citing and compiling. Putting the excerpts from the Bible and theological literature together into an intelligible whole represented the decisive step on the way to interpretation of the Word of God. Dramatically enhanced appreciation of the authority of the Scriptures in Czech reform movement stressed the importance of the interpretation of the God's commandments. The third part of this dissertation deals with the doctrinal debate between radical and moderate Hussites up to the peak of the revolutionary wave in the early 1420s. In my opinion, it was exactly this moment when the significance of the method appeared, that Jakoubek has learnt in the beginning of his career and applied in his early sermons. His typical processing of scholar texts and ecclesiastical doctrine defined his position towards both the Roman Church and the Hussite radicals. This becomes obvious when comparing the authors educated at the Prague university with writers working in a different intellectual milieu, i.e. Petr Chelčický and adventist preachers. The last chapter of this dissertation proves that the difference between the millenarist exegesis and the moderate one does not consist in literal or allegoric reading of prophecy, but exactly in the different treating of theological tradition. The heralds of coming apocalypse broke the links of key passages in the Bible to their canonical interpretation, so that they appeared in novel contexts both in scholarly discourse and in social reality. Jakoubek, on the contrary, together with other moderate university masters, took into account writings of the Fathers of the Church and other tools for exegesis, if they did not contradict the sense of the Christ's Law. In this aspect his mature polemical works resemble his earliest sermons that were compiled with the help of scholastic works of reference and common secondary literature. The preaching aids furnished an easy access to the Scriptures and exegetic tradition and proved the allegorical interpretations in question as authoritative. That was desirable especially in times of universal uncertainty. Literary background and homiletic method turned out to be the key factor for understanding Jakoubek's work and his position in the ecclesiastical political struggles of the Hussite Revolution.

Obsah

Předmluva	3
Dějepisectví a „české hnutí náboženské“	5
I. Reforma a hereze	
Nová zbožnost v Čechách	20
Valdenští – spásná alternativa?	36
Kazatelé v reformním hnutí 1363-1415	57
Shrnutí: Strategie reformních proudů	91
II. Nejstarší kázání Jakoubka ze Stříbra	
Konstrukce kazatelského textu	97
Prameny, citáty a jejich funkce	123
Výklad Písma a kritika kléru	148
Shrnutí: Jakoubkova nejstarší kázání – vzdělanost, zbožnost, reforma	177
III. Sondy do homiletiky a exegeze	
Motiv <i>militia Christi</i> u Jakoubka a jeho současníků	183
Výklad „duchovní zbroje“ napříč husitskými proudy	204
Exegeze v polemice s chiliasmem	230
Shrnutí: Role univerzitní exegeze v husitství	261
Závěr	267
Prameny a literatura	270
Resumé	295
Abstract	297